

**DIALOG TEOLOGIC**  
**Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iași**  
**ANUL XIII, nr. 27, 2011**

## **BISERICA ȘI SECULARIZAREA**

**Provocări și strategii pastorale (II)**



Sapiientia  
Iași 2011

**Director**

Prof. univ. dr. pr. Wilhelm DANCĂ

**Redactor șef**

Conf. univ. dr. pr. Ștefan LUPU

**Referenți științifici**

ÎPS dr. Ioan ROBU, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București

PS Petru GHERGHEL, Episcopia Romano-Catolică de Iași

PS dr. Roland Minnerath, Episcopia Romano-Catolică de Dijon (Franța)

Prof. univ. dr. pr. Abelardo Lobato, Universitatea din Granada (Spania)

Prof. univ. dr. pr. Julien Ries, Universitatea din Louvain-La-Neuve (Belgia)

Prof. univ. dr. Jean-Claude Polet,

Universitatea din Louvain-La-Neuve (Belgia)

Prof. univ. dr. Vittorio Possenti, Universitatea din Veneția (Italia),

Mons. Anton Lucaci, Radio Vaticana din Roma (Italia),

Prof. univ. dr. Virgil Nemoianu, Universitatea din Washington-DC (SUA)

Prof. univ. dr. Wilhelm Dancă, Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași

Prof. univ. dr. pr. Emil Dumea, Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași

Conf. univ. dr. pr. Ștefan Lupu, Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași

Conf. univ. dr. pr. Iosif Enășoae, Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași

Lect. univ. Lucian Farcaș, Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași

Lect. univ. Tarciziu Hristofor Șerban,

Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași

Lect. univ. Iulian Faraoanu, Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași

*Revista apare de două ori pe an*

**ISSN: 1453 - 8075**

**Redacția și administrația**

INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

Str. Văscăuțeanu, nr. 6

RO - 700462 - IAȘI

Tel.: 0040 232 225228

Fax: 0040 232 211476

[www.editurasapientia.ro](http://www.editurasapientia.ro)

e-mail: [slupu@itrc.ro](mailto:slupu@itrc.ro)

## EDITORIAL

### **Biserica și secularizarea. Provocări și strategii pastorale**

Secularizarea are diferite semnificații, dintre ele, potrivit lui Ch. Taylor, trei par să fie mai importante: secularizarea califică (1) societatea în care relațiile, comportamentele și instituțiile publice nu se mai întemeiază pe credința în Dumnezeu; (2) desemnează societatea în care Biserica s-a golit parțial sau complet; (3) indică societatea în care credința și practica religioasă au devenit ceva opțional. Aceste trei semnificații sunt strâns legate între ele, fapt confirmat de comportamentul și de mentalitatea *etsi Deus non daretur* din societățile secularizate ale Europei.

Pentru societatea românească, secularizarea are cel puțin două semnificații: (1) definește confiscarea bunurilor bisericești de către puterea politică seculară – așa cum s-a întâmplat pe vremea domnitorului Al. I. Cuza sau în 1948, când guvernul comunist a preluat puterea în România; (2) desemnează societatea eliberată de prezența și influența religiei. Acest ultim sens a apărut în timpul iluminismului, dar la noi s-a maturizat în a doua parte a secolului al XX-lea, când societatea românească „multilateral dezvoltată” a renunțat la tradițiile și credințele religioase și, în același timp, a transferat sensul lor în lumea profană. De exemplu, suveranitatea lui Dumnezeu a devenit suveranitatea Statului sau a Poporului, calitatea lui Dumnezeu de a fi infinit a fost atribuită Universului etc. Controlată de presiunea ideologiilor ateismului militant, secularismul totalitar a devenit un fel de religie.

Au trecut mai bine de două decenii de la căderea regimului comunist și rănilile pe care le-a provocat în structurile corpului social și în conștiințele oamenilor sunt în continuare foarte adânci. Biserica, clasa politică și societatea civilă au făcut câțiva pași spre vindecarea acestora, dar pașii nu sunt nici suficienți, nici convingători. Dintre multe altele, credem că trei răni ar trebui să atragă atenția forurilor competente și să reacționeze cumva, și anume dezintegrarea societății, distrugerea individului și ofuscarea credinței creștine.

Este adevărat că, în ultima vreme, Biserica a căutat să reacționeze la aceste provocări, dar glasul ei a fost destul de slab, și din când în când nu s-a auzit chiar deloc, în ciuda mijloacelor sale de comunicare în masă. Oare de ce? Oare exercită cineva vreun fel de presiune contra Bisericii? Oare

creștinii și păstorii Bisericii sunt cuprinși de frică? Oare Statul se substituie societății civile și se comportă în mod fundamentalist secularist, respingând dialogul cu Biserica și, în loc să promoveze binele comun, susține interese oligarhice?

În acest context secularizat, Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași propune o serie de conferințe în timpul anului academic 2010/2011, urmărind un obiectiv prioritar, și anume depășirea *cristoamneziei*, a *cristofobiei* și trăirea integrală a credinței, recuperând acele valori care ar putea sta la baza unui proiect de societate pe măsura persoanei umane.

Ca o continuare a problematicilor tratate în numărul anterior, și conferințele publicate în numărul de față vin să răspundă la o serie de întrebări de o importanță majoră pentru *homo contemporaneus*, omul unei societăți și a unei vieți tot mai secularizate: este nevoie de o nouă etică a corpului, o etică secularizată? este necesară o evanghelizare în postmodernitate și cum poate reprezenta „curtea păgânilor” o alternativă religioasă secularismului? mai poate fi vorba de valori într-o societate globalizată și care ar fi aceste valori? cum contribuie știința la propagarea secularizării?

## CUPRINS (II)

|                                                                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Prof. Violeta BARBU<br><i>Biserica și provocările secularismului: corpul și etica lui</i> . . . . .                           | 7  |
| Mons. Roland MINNERATH<br><i>L'évangélisation et la postmodernité</i> . . . . .                                               | 26 |
| Prof. Vittorio POSSENTI<br><i>Chiesa e secolarizzazione. Il cortile dei gentili</i> . . . . .                                 | 38 |
| Pr. Prof. Dr. Emil DUMEA<br><i>Religie și valori în era globalizării</i> . . . . .                                            | 53 |
| Mons. Marcelo SORONDO<br><i>„Veritas liberavit vos”! Chiesa e secolarizzazione.<br/>Sfide e strategie pastorali</i> . . . . . | 67 |
| Cărțile noastre. . . . .                                                                                                      | 83 |



## BISERICA ȘI PROVOCĂRILE SECULARISMULUI: CORPUL ȘI ETICA LUI

Violeta BARBU

Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București<sup>1</sup>

**Sumar:** Trupul și etica lui se află la intersecția teologiei morale, a antropologiei, a sociologiei și chiar a culturii, în sensul larg al termenului. În acest articol, prof. Violeta Barbu prezintă, din perspectivă antropologică, problematica trupului și a eticii lui, care a suferit numeroase mutații în ultimele cinci decenii. Pornind de la prezentarea viziunii creștine despre trup de-a lungul timpului, de la antropologia paulină la teologia corpului a lui Ioan Paul al II-lea, este scos în evidență momentul de ruptură dintre trup și suflet, care a evoluat în evidențierea crescândă a trupului în societate și dobândirea unui rol exagerat de important. Unul din fronturile comune dintre viziunea creștină și cea post-modernă, dar și un subiect de dispută, este importanța sănătății trupului, precum și linia de oprire pentru medicină și biologie din punct de vedere etic. Totodată, sunt analizate două probleme morale ale societății, eutanasia și avortul. În concluzie, prof. Violeta Barbu include toate aceste procese referitoare la viziunea despre trup și problematicile etice asociate acestuia în fenomenul secularizării, fenomen care pătrunde tot mai mult și în țara noastră.

**Cuvinte cheie:** antropologie, trup, suflet, etică, secularizare, Ioan Paul al II-lea, eutanasiu, avort.

**Summary:** Body and ethics stands at the intersection of moral theology, anthropology, sociology and even culture in the broad sense of the term. In this article, Professor Violeta Barbu presents an anthropological perspective, the issue of body and of ethics, which has undergone many changes over the past five decades. Starting from the presentation of the Christian vision of the body during history, from St. Paul's anthropology to the theology of the body of John Paul II, is now revealed the rift between body and soul that evolved to highlight the growing body in society and acquiring an overly important role. One common fronts of the Christian worldview and post-modern, but also a bone of contention, is the importance of body health and off-line medical and ethical biology. However, two problems are analyzed morally and socially, euthanasia

---

<sup>1</sup> Doamna prof. Violeta Barbu este cercetător principal la Institutul de Istorie „Nicolae Iorga” din București și este autoarea a numeroase studii și volume referitoare la perioada Evului Mediu în Țările Române; printre altele coordonează apariția prestigioasei colecții de documente referitoare la istoria României, *Documenta Romaniae Historica* (seria B). Este membră a Asociației Internaționale pentru Literatură Comparată și a Societății de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta” din Iași.

(mercy killing) and abortion. In conclusion, Prof. Violeta Barbu includes all processes related to the ethical vision issues associated body and the phenomenon of secularization, a phenomenon increasingly entering in our country.

**Keywords:** anthropology, body, soul, ethics, secularism, Pope John Paul II, euthanasia, abortion.

### **1. Perspectiva abordării: o antropologie a persoanei în integralitatea ei**

Adevărații creștini nu acordă o prea mare importanță luptei pentru reorganizarea formelor exterioare ale Bisericii. Ei trăiesc din ceea ce Biserica a fost dintotdeauna. Și dacă vrem să știm ce este Biserica, alături de aceștia trebuie să mergem. Căci Biserica nu se află acolo unde se organizează, se reformează, se conduce, ci în cei care cred cu simplitate și care în Biserică primesc darul credinței și trăiesc din el. Numai cel care a experimentat modul cum, dincolo de schimbările de formă sau ale celor care o slujesc, Biserica îi întărește pe oameni, le dă o patrie și o speranță, o patrie care este speranța – drum către viața veșnică –, numai acela știe ce este Biserica, odinioară și astăzi.

Preluând aceste cuvinte ale cardinalului Joseph Ratzinger, scrise în cartea *Credința creștină ieri și astăzi*, aș îndrăzni să spun că Sf. Părinte ne comunică prin acest mesaj nu refuzul de a fi atenți la semnele timpului, între care secularizarea pare să fie cel mai semnificativ, ci credința că Biserica va vesti întotdeauna Evanghelia cu aceeași forță neobosită, cu aceeași bucurie împărtășită, cu aceeași speranță consolatoare, chemându-i pe toți bărbații și femeile la convertire.

Plecând de la această premisă, nu se poate să nu observăm mutațiile care au afectat viața noastră personală și socială în ultimele cinci decenii. Între acestea, corpul, ca parte integrantă a persoanei, a suferit probabil cele mai radicale și uneori brutale revoluții. Perspectiva pe care v-o propun este nu una teologică – cum aș îndrăzni oare în acest context? –, ci una antropologică, mai aproape de competențele mele. Desigur, antropologia este o disciplină din ansamblul celor socio-umane care își croiește cu greu locul în curricula academică din România. Profesia ca atare nu este recunoscută în nomenclatorul de meserii al forurilor competente. Timid, există cursuri de antropologie sau antropologie politică la facultățile de sociologie și de științe politice. Există, de asemenea, cercetări de pionierat românești în antropologie istorică și antropologie religioasă. Un început care datează din ultimele două decenii s-a făcut și el va continua. Dacă insist asupra acestei perspective, este pentru a lămuri că trupul și etica lui se află la

intersecția teologiei morale, a antropologiei, a sociologiei și chiar a culturii, în sensul larg al termenului. Problematika legată de trup și de abordarea lui etică, stârnită de evoluția rapidă a societăților noastre, posedă o complexitate descurajantă. În jurul eticii corpului se dau bătălii mari, în care creștinii se află angajați după Conciliul al II-lea din Vatican, atât la nivelul principiilor și valorilor, cât și la nivelul experienței de viață, fiindcă nu poate exista o ruptură între cele două. Dacă nu avem conștiința acestei unități, putem susține constant norme de conduită care nu mai au efecte asupra viața nimănui sau putem practica experiențe care nu împărtășesc nimic din mesajul Evangheliei.

## **2. Nu există o ostilitate a creștinilor față de corp: de la antropologia paulină la teologia corpului a lui Ioan Paul al II-lea**

Odată făcute aceste scurte precizări care lămuresc perspectiva pe care o propun, aș pleca la drum cu o a doua premisă menită să lămurească mai bine abordarea. Corporalitatea trăită cu semnificațiile sale fenomenologice, ontologice existențiale se găsește în inima gândirii neotestamentare, în orizontul hermeneutic pe care Apostolul Paul îl propune pe seama celor două concepte *soma* și *sarx*, trupul și carnea. *Soma*, corpul, semnifică sfera concretizării existențiale, loc de întâlnire și de comunicare, în care mântuirea este dobândită sau ratată, mijloc de dobândire al credinței și de realizare a subiectivității. Nimeni nu ar trebui să aibă pretenția să găsească în scrierile Sf. Apostol Paul, în chip anistoric, răspunsuri la problematica corpului și a corporalității din vremea de astăzi. Poziția lui este pur „teologică”, în sensul că este concentrată pe raportul dintre Dumnezeu și om din perspectiva justificării. Dacă putem vorbi despre o antropologie paulină, aceasta este pentru că Sf. Apostol Paul individualizează în somaticitate principiul și fundamentul singularității personale. În al doilea rând, *soma* instituie unitatea omului. Prin aceasta, Apostolul depășește teoria platoniciană a uniunii accidentale dintre suflet și trup, dar și pe aceea aristotelică, care, chiar dacă afirmă o unitate substanțială, rămâne tributară orientării lumii grecești. Omul nu are un corp, ci este un corp, subliniază R. Bultmann, sintetizând revoluția paolină. „Eu sunt corpul meu”, scrie și Ioan Paul al II-lea în *L'uomo e donna lo creo: catechesi sul'amore umano* (p. 62). Este un corp în măsura în care, în spațiul și timpul lui Cristos, se poate face pe sine obiect al propriilor acte și subiect al unei pătimiri. Somaticitatea îl deschide pe om către intervenția Duhului Sfânt, adică spre speranța mântuirii, tot așa precum tot corpul îl poate predispune către pieire, prin triumful păcatului. Somaticitatea este concepută în gândirea papei Ioan Paul

al II-lea pornind de la antropologie revelației originale, într-o abordare personalistă. Pe baza acestei concepții a corporalității, viața fizică are aceeași demnitate ca și celelalte valori și drepturi superioare, cum ar fi libertatea, solidaritatea. Pe cale de consecință, opoziția morală a Bisericii tot ceea ce aduce atingere asupra demnității fizice, cum ar întreruperea voluntară a sarcinii sau euthanasia

Cât privește *sarx*, „carne”, teologia paulină tinde să-i dea o interpretare limitativă față de *soma*, în timp ce exegeza modernă reabilitează conceptul de carne, pornind de la expresia însăși a întrupării, *Verbum caro factum est* (Ioan 1, 14). De ce „carne”, și nu „om”? De ce întrupare, și nu inhumanatio? Or, evanghelistul folosește același cuvânt, carne, utilizat și când se vorbește despre căsătorie: „cei doi vor face un singur trup” (Mc 10, 8), același cuvânt cu care Apostolul Paul definește păcatul drept carnea care se răzvrătește împotriva Spiritului (Galateni 5, 17). Nu s-ar fi evitat confuzii dacă s-ar fi folosit termeni diferiți pentru a denumi întruparea, unirea bărbatului cu femeia și pornirea către păcat? Ecuția este atât de tulburătoare, încât cere din partea noastră un act de credință mai degrabă decât o interpretare riguros teoretică.

Prin a sa *Teologie a corpului*, Ioan Paul al II-lea a dat un impuls de autoritate dezvoltării unei noi și adevărate teologii a corpului. Este vorba de cateheze oferite la audiențele de miercuri laicilor, plecând de la comentarii la Geneză, cu referințe la lucrările predecesorilor J. Metz și K. Rahner. Desigur, *Teologia corpului* trebuie înțeleasă în contextul celorlalte opere ale papei, fie scrieri filosofice, acte ale magisteriului sau opere literare, ale căror teme, în principal, sunt iubirea și sexualitatea: *Iubire și responsabilitate*, *Prăvălia bijutierului*, *Fratello del nostro Dio*, *Raggi di Paternità*, *Mulieris dignitatem*, *Triptic Roman*. *Meditații*, *Uomo e donna lo creo: catechesi sul'amore umano*.

Trei sunt dimensiunile acestei abordări noi, propuse de Sf. Părinte Ioan Paul al II-lea. Cea dintâi este dimensiunea de creatură. Prin mijlocirea trupului, omul participă la esența naturii, aceea de a avea un sfârșit. Chiar dacă stăpânește natura, omul rămâne dependent de aceasta, are nevoi fiziologice care trebuie satisfăcute, este în permanență expus la amenințări, vulnerabilitate, suferință, boli, îmbătrânire și moarte. Somaticitatea, care pune în evidență faptul că materia este trecătoare, poate să devină, atunci când este luminată de mesajul creației, un loc în care omul își poate experimenta ființa ca pe un dar. Limitarea intrinsecă impusă de materia din care corpul este constituit este și fundamentul vieții sociale în măsura în care ființa umană nu poate exista decât într-o comunitate.

Primind un trup, omul a primit și porunca de a-și face propriul trup. Corpului natural îi este destinat corpul cultural. Aceasta presupune, pe de

o parte, corectarea erorilor naturale ale corpului, integrarea limitelor și dezvoltarea întregului potențial al corpului.

Descoperirea celei de-a doua dimensiuni, cea a simțurilor, deschide poarta către comuniunea persoanei cu lumea. Pentru că lumea creată de Dumnezeu, spune Ioan Paul al II-lea, nu este un raționament, ci o cunoaștere, așa cum ne învață mistica, prin văz, auz, miros, prin toate simțurile. Această reabilitare a simțurilor, pe care o propune Sf. Părinte pornește de la recuperarea integralității persoanei, prin armonia dintre cunoașterea senzorială, empirică și cea spirituală. Ea restabilește punțile rupte de cultura modernă între aceste două niveluri ale existenței.

Ce-a de-a treia dimensiune a corpului cu relevanță teologică este istoricitatea lui. Aceasta este dată nu numai de faptul că trupul nostru de schimbă în timp, că are propria lui memorie, dincolo de memoria conștientă, ci că poate fi supus transformării în contact cu corpul altora. Or, nici un alt corp nu a produs o transformare istorică mai importantă decât cel sacru al lui Cristos, capabil să ofere celor care se împărtășesc cu el învierea și bucuria unei făpturi noi.

Dincolo de ceea ce a scris, Ioan Paul al II-lea a fost însă persoana care a trăit cel mai adânc în carnea ei, teologia corpului. În dualitatea marcată de depozitarea în aceeași persoană a unui corp uman și a unui corp consacrat, el a știut să dea ca nimeni altul mărturie despre armonia dintre ele, reabilitând corpul său uman. În acest corp s-a petrecut miracolul vindecării după atentatul din 13 mai 1981 din Piața „Sfântul Petru”, în acest corp se trăia bucuria escaladării munților și a sportului, în acest corp s-a îndurat umilința bolii și a bătrâneții. Mai ales această mărturie finală, pe care Ioan Paul al II-lea a dus-o cu o răbdare martirică până în pragul împlinirii, a făcut ca milioane de oameni să privească la suferințele finale cu o speranță nouă și cu o demnitate redată de chipul în care un om primea cu dragoste și trăia în carnea sa felul misterios în care Cristos ne iubește.

### **3. Revoluția secularizării: ruptura dintre suflet și trup**

#### *3.1. „Centralitate a corpului” în lumea modernă și postmodernă*

Fenomenul de care vorbim acum este sub ochii tuturor; pentru maiestratea sa, Corpul a venit timpul triumfului. În utopiile ideologice, în politicile sociale de sănătate, în mișcările feministe, în revoluția sexuală din anii '60, în științele antropologice, în psihoterapie, în curente spirituale inspirate de Orient, în practicile geneticii și ale eutanasiei, atât de la modă în lumea occidentală, regăsim numaidecât în poziție centrală corpul. Dar interpretarea acestui fenomen este oricum, în afară de simplă: civilizația noastră a redobândit stăpânirea asupra corpului într-o etapă finală a revoluției

modernității sau este absorbită și înghițită definitiv într-un soi de narcisism regresiv? Este lipsit de sens să amintim aici cauzele care au dus la aceste revoluții antropologice și sociale, începute în urmă cu o jumătate de secol. Este lipsit de relevanță să comparăm materialismul marxist cu consumismul, ca să constatăm că au baze ideologice opuse, forme de manifestare diferite, dar consecințe similare. Este de banalitatea evidenței să constatăm de o jumătate de secol că magisteriul Bisericii, vocea papei, ca autoritate supremă și Biserica în ansamblul ei ca popor al lui Dumnezeu pierd ireversibil bătăliile social-politice privitoare la chestiunile numite *pro-life*, liberalizarea avortului și la folosirea contraceptivelor. Rezistă încă astăzi, cu diverse mijloace (teologice, dar și politice, cum ar fi referendumul), în fața liberalizării euthanasiei, a manipulării genetice, a uniunii cuplurilor homosexuale și a recunoașterii dreptului acestora de a adopta. Până când? Deja unele parlamente naționale în ansamblul UE au adoptat o legislație permisivă sau favorabilă în aceste chestiuni, fără a mai recurge la consultarea poporului. Ne resemnăm să rămânem „o turmă mică”, preocupată de propria ei salvare și de preservarea propriei ei conduite morale față de corp și de viață, rănită și timorată că unii dintre păstori ei comit păcate trupești atroce, cum ar fi abuzurile sexuale împotriva copiilor? Cu alte cuvinte, dacă avem ceva prețios de apărut, încât să merite chiar să ne punem viața pentru convingerile noastre, știm cu adevărat ce apărăm? Putem da oricând seamă despre credința noastră, cum spune apostolul, sau repetăm în chip automat niște precepte formale, o doctrină morală?

Creștinismul nu este o doctrină morală, spunea Sf. Părinte Benedict al XVI-lea, ci emoția și uimirea provocate în noi de întâlnirea cu o Prezență excepțională, persoana lui Cristos. Această uimire, care naște în eul nostru o simpatie profundă (în sens etimologic *sym-pathein*) cu persoana lui Cristos, este începutul și izvorul moralei. Or, mentalitatea comună în care suntem cu toții scufundați în cultura majoritară conduce către o întunecare și o eliminare progresivă a eului și a unității antropologice a persoanei noastre. Reflexul oricărei puteri lumești acționează în sensul slăbirii capacității eului nostru de a se lega de un Tu care l-a creat, reducând dorințele pe care Creatorul le-a sădit în fiecare persoană, dorința de bine, de frumos, de adevăr, de frumusețe, de iubire. Anularea progresivă a subiectului are drept consecință centralitatea corpului, pe care cultura majoritară poate să îl exalte și să îl manipuleze, supunându-l și omologându-l după propriile ei modele și mode culturale. Dar procesul alienării merge și mai departe în postmodernitate. Aceasta nu mai opune sufletul trupului, ci, în chip mai subtil, îi opune omul propriului său corp. În această dedublare, corpul se detașează de om, se transformă într-un obiect care poate fi plasmă, reificat, comercializat.

### 3.2. *Decorarea și modelarea corpului*

Centralitatea corpului în civilizația actuală se face evidentă în rolul lui social. Prin exacerbară exteriorității (decorarea corpului, moda vestimentară, nuditatea), societatea își exercită controlul asupra interiorității persoanei. **Decorarea și modelarea corpului**, specifică societăților primitive, unde indica identitatea individului, vârsta, sexul și locul său în ierarhia socială, a devenit în civilizația occidentală o formă codificată de apartenență la un grup cultural: să ne amintim de *skeen heads* (capetele rase), de portul pletelor de către generația beat, de tatuaje, de utilizarea cosmeticelor și chiar, pe scară din ce în ce mai largă, a implanturilor cu rol estetic. Trebuie spus că în spatele acestor mode promovate prin publicitate stau industrii foarte puternice, care trec sub tăcere efectele dăunătoare pentru sănătate ale acestor tehnici. „Foamea de imagine” asociată construcției superficiale a unei aparențe goale de orice consistență face ca succesul acestor subterfugii să devină notoriu și în România.

### 3.3. *Îmbrăcămintea și moda*

Îmbrăcămintea și moda au și ele o semnificație antropologică. În lumea de astăzi, ca și în alte epoci, de altfel, îmbrăcămintea nu are doar o valoare utilitară, ci și una de prezentare socială, afirmă un statut, reprezintă o declarație de identitate deseori narcisistică. Ceea ce este însă specific societății de consum este rapiditatea cu care moda se schimbă și capacitatea de a uniformiza. Aceasta favorizează, pe de o parte, risipa, pe de alta, ca și în cazul decorării corpului, triumful aparenței asupra esenței. Altădată, teologia catolică considera moda un prilej de scandal și o trata ca pe un păcat împotriva iubirii aproapelui, fiindcă prin ea persoana recurge, pentru a se autovaloriza, la tehnici de seducție, la instrumente de manipulare. Când devine scop în sine, moda exercită o tiranie care infantilizează persoana.

### 3.4. *Expunerea corpului*

**Nuditatea**, fenomen progresiv care a inundat mai ales plajele, dar și show-urile TV, industria cinematografică au ca suport ideologia naturistă (în anii '60, mișcarea beat) și pe cea ecologistă. În ciuda reglementărilor prevăzute în codicele penal din toate țările lumii civilizate, nudismul proliferază. În ciuda tentativelor de a banaliza chestiunea, nuditatea nu este nici indiferentă, nici inocentă, fiind indestructibil legată de disponibilitatea sexuală. Este o distanță de la cer la pământ între această practică, pe care morala creștină o condamnă, și nuditatea cuplului primordial, despre care Ioan Paul al II-lea spunea că are o semnificație antropologică, pentru că revelează semnificația nupțială a corpului.

Utilizarea corpului în publicitate este un loc clasic pentru a ilustra manipularea corpului în epoca mass-media, mai ales a corpului feminin. Poate că în industria publicitară mai evident decât în oricare alt domeniu se înțelege cum corpul este modelat de societate și este, în același timp, un simbol al societății. Exaltarea frumuseții corporale și a tinereții, în dauna bătrâneții, care este considerată urâtă și dezgustătoare, creează fantasme colective, în care se instalează nesiguranța de sine, teama de îmbătrânire. Dar toate aceste mesaje induse au drept consecință, pe de o parte, reducerea persoanei, mai întâi a femeii și mai recent și a bărbatului, la corpul său, iar acesta, la rândul său, vine supus unor scopuri pur comerciale. Pentru ca slujirea omului la care etica creștină este chemată și în acest sector să nu se rezume la denunțarea sterilă (în România nimeni, de altfel, nu protestează la adresa spoturilor publicitare dubioase, multe dintre ele importate sau doar adaptate), este necesar ca intervenția etică să se înscrie constructiv în mecanismele care permit exploatarea corpului prin publicitate. Difuzarea publicității în presa scrisă și în cea audiovizuală nu se explică numai prin scopurile mercantile ale companiilor care fabrică produse, ci și prin deturnarea dorinței consumatorilor către „culpabilizarea” acestora. Ești de vină dacă nu arăți bine, nu ești tânăr, frumos sau frumoasă. Potrivit cu standardele celor care fabrică și vând imagini, frumusețea este o datorie, precum urâtenia este o culpă. Trebuie să plăci, aceasta este obsesia, care naște angoasa că poți să nu plăci. De aici, polarizarea asupra corpului care nu mai este „un sacrament al interiorității” persoanei, ci o imagine care oglindește dorința celuilalt. Numai o persoană conștientă de apartenența ei la Creatorul său va fi imunizată, prin educația unui parcurs pe care Biserica îl oferă, la persuasiunea culturii majoritare.

#### **4. Sănătatea, un câmp nou pentru reflecția etică**

Sănătatea a devenit una dintre preocupările centrale ale omului contemporan, biologia și medicina nasc cele mai mari speranțe, dar și numeroase temeri. Aplicarea lor face obiectul unor importante dezbateri etice, juridice și politice, iar toate societățile dezvoltate consacră o bună parte din resursele lor promovării și restaurării sănătății. Această luptă pentru sănătate, împotriva bolii și a morții a devenit unul dintre locurile centrale ale activității umane.

Nu întotdeauna a fost astfel. Dacă deschidem *Dictionnaire de théologie catholique*, acest monument al reflecției teologice apărut între anii 1920-1950, vom observa că nu există nici un articol consacrat sănătății. Până prin anii '50 boala este considerată ca o situație în interiorul căreia persoana are îndatoriri religioase și poate să spere la asistență, dar asupra bolii

nimeni nu are control. Ea rămâne un fapt care intervine din afara persoanei, scăpând deciziei umane. Boala nu putea fi obiect de decizie. Medicul are în chip esențial un rol social, el recunoaște starea de boală și apropierea morții, însoțește pacientul, îi ușurează suferința, dar „Dumnezeu este cel care vindecă”, potrivit expresiei vechi a lui Ambroise Paré din secolul al XVI-lea, înscrisă și pe frontispiciile capetelor spitalelor italiene. Deși tratatele de morală ale Bisericii condamnă evident sinuciderea, ca și comportamentele ruinătoare de sănătate, cum ar fi alcoolismul, consumul de droguri, totuși sănătatea nu este privită ca un bun ultim, ci este un mijloc în raport cu scopul ultim al existenței, mântuirea.

Cotitura reflecției etice produsă în anii '50 a luat act de apariția unui nou tip de medicină, cea care nu numai că este capabilă să pună diagnostice, ci să și ajungă la o eficacitate terapeutică menită să transforme profund evoluția bolii și să creeze situații de o noutate radicală. Scrierile lui Bernhard Häring au atras atenția asupra câtorva principii esențiale în elaborarea unei noi morale a corpului: dialogul dintre moraliști și medici, inclusiv cercetarea medicală ar trebui să fie calea privilegiată pentru deschiderea unei căi de reflecție etică asupra medicinei și ulterior asupra biomedicinii. Aceasta poate să lămurească impactul dezvoltării progresive a mijloacelor tehnice, care pune chestiuni noi, și să recalibreze reflecția etică asupra sănătății, dotând-o cu o critică a viziunii excesiv de optimiste și chiar mistificatoare a medicinei. Marea problemă a integrării progresului psihiatriei, psihologiei clinice și a endocrinologiei în reflecția morală, cu toate urmările cruciale asupra ideii de vinovăție și de responsabilitate, a apărut la orizont în aceeași epocă.

Sănătatea este una dintre acele noțiuni de bază care nu se lasă închise în cuvinte. Organizația Mondială a Sănătății are înscrisă în cartea ei singura definiție a sănătății universal admisă: „stare completă de bunăstare fizică, mentală și socială”. Ea are meritul de a sublinia caracterul multidimensional al sănătății. Dar o astfel de definiție suportă riscul unei viziuni statice, din care subiectul uman este exclus. Corpul și sănătatea devin obiect al unor tehnici și proceduri aflate sub controlul și responsabilitatea societății. Creștinii nu pot admite o astfel de reducere. Sănătatea este proprie fiecărui subiect uman, fiecare corp are unicitatea lui, așa cum persoana în unitatea ei este unică, dincolo de orice analiză obiectivă care se poate face. Un bolnav nu este identic cu altul, un handicap este depășit de unele persoane mult mai bine decât de altele etc. De aceea, sănătatea, ca și boala, este o stare în care subiectul este angajat în integralitatea lui, în mediul în care trăiește și în care persoana, grație propriilor ei resurse, trebuie să-și protejeze și să își dezvolte capacitatea de inițiativă. Cu alte cuvinte, să privim sănătatea ca pe o capacitate de a face față la toate situațiile care tind

prin ele însele să slăbească potențialul și dinamismul vieții, menținând pentru persoană un grad de autonomie față de mediul care o înconjoară și întreaga ei capacitate de a judeca și acționa. Există o datorie de sănătate pe care o avem? Fără îndoială, ea este una dintre condițiile realizării depline a vocației noastre umane, dar ea nu este numai o datorie individuală, ci și una colectivă.

Atunci când papa Ioan Paul al II-lea a fost internat la spitalul Gemelli, în urma atentatului, din propria sa experiență de pacient au izvorât unele reflecții importante pe care apoi le-a împărtășit în pastorală serviciilor medicale. El denunța atunci un fel de monopol medical asupra bolnavului, care se extindea de la tratamentul corpului asupra libertății și voinței pacientului. Multă vreme a stăruit în lumea medicală ideea că bolnavul trebuie să se abandoneze medicului, să se „infantilizeze”. Problemele cele mai importante care se nasc de aici sunt datoria medicului de a informa bolnavul asupra stării lui și asupra consecințelor tratamentului și respectul libertății pacientului. Dreptul la informare intră în conflict cu posibilele consecințe psihice și sufletești, în cazul bolilor cu deznodământ fatal și cu pronostic de viață foarte scurt. Într-o cultură ca a noastră, în care frica de moarte este atât de difuzată, o informare care să spună lucrurilor pe nume poate fi producătoare de angoasă, depresie, chiar de sinucidere. În aceste circumstanțe, fie că medicul alege să spună adevărul despre boală numai rudelor apropiate, Biserica susține nu numai drepturile bolnavilor, ci și pe cele ale rudelor, mai ales ale acelor care au în grijă bolnavi în stadiu terminal. În 2008, papa Benedict al XVI-lea s-a referit în cadrul Academiei Pontificale pentru Viață la necesitatea ca în jurul familiilor care duc greul unei îngrijiri de lungă durată a unor bolnavi tumorali, neurodegenerativi etc. să existe solidaritatea și caritatea întregii comunități ecleziale din care familia face parte, dar și politici sociale de susținere a familiei care trece prin aceste încercări, cum ar fi indemnizația pentru însoțitor, prevăzută și de legislația românească după aderarea la UE.

Cât privește libertatea bolnavului de a decide asupra tratamentului sau intervenției la care se va supune, Consiliul Pontifical Cor Unum a elaborat în 1981 documentul privitor la problemele de etică relative la „bolnavii grav” și la muribunzi, în care se spune, în spiritul aceleiași concepții a unității persoanei: *bolnavul nu poate să ajungă obiect al unor decizii pe care nu le ia el însuși, sau dacă este împiedecat de la aceasta (pentru că nu mai este conștient sau este incapabil de o judecată rațională), decizii pe care el nu le-ar aproba; persoana este responsabilă de propria ei viață, ea trebuie să se afle în centrul oricărei asistențe: ceilalți sunt acolo pentru a o ajuta, pentru a se substitui ei.*

Ce tip de deontologie medicală se practică în România în această privință? În majoritatea cazurilor, anunțul unui diagnostic fatal este încredințat „apartținătorilor”, și nu bolnavului însuși. Aceștia își asumă responsabilitatea de a-l face cunoscut sau nu respectivei persoane; tot lor li se cere acordul scris pentru intervenție chirurgicală.

## 5. Viața și moartea corpului

### 5.1. Eutanasia

Din toate punctele de vedere, eutanasia este unul dintre semnele cele mai vizibile ale secularizării. Lipsa vreunui caz care să creeze dezbatere și cu atât mai puțin inițiative legislative în România ar putea fi un semnal cert că secularizarea în această privință înaintază cu pași mult mai lenți. Printre cauzele acestei întârzieri se poate înregistra aceea că familia se străduiește să prevadă îngrijirile necesare, fără ca bolnavul în stadiu terminal să fie internat într-o unitate spitalicească. Pe de altă parte, decuplarea de la aparate a unei persoane aflate în comă se întâmplă des în țara noastră, fără ca aceasta să creeze probleme de conștiință personalului medical sau rudelor. Pur și simplu, realitatea nu răzbate în spațiul public. În sfârșit, ceea ce în țările bogate ale Occidentului se numește, potrivit terminologiei Congregației de doctrină a credinței, „tratamentul încrâncenat” – *trattamento accanito, acharnement therapeutique* –, lipsește din societatea românească. Voința încăpățânată și insistentă de a menține în viață un bolnav incurabil cu ajutorul unor tehnici terapeutice costisitoare și invazive poate fi adesea o tortură inutilă, cum spunea cardinalul Villon încă din 1970. În această privință, actuala dezvoltare a medicinei nu repune sub semnul întrebării o judecată morală pe care altădată, în vremea lui Pius al XII-lea, lumea o împărtășea. Ea nu și-a pierdut deloc actualitatea. Această judecată spunea că datoria de a conserva viața nu obligă în mod obișnuit decât la recursul la mijloace obișnuite, care să nu impună o povară extraordinară pentru sine și pentru nimeni altcineva. Este în fapt trecerea de la ceea ce în engleză se numește *to cure* la *to care*. Când tratamentele medicale nu mai produc rezultate, familia are datoria să îngrijească bolnavul cu afecțiune și răbdare, ajutându-l să se pregătească pentru experiența ultimă a trecerii în lumea de dincolo. Acest acompaniament nu exclude tratamentul analgezic împotriva durerilor (medicina paleativă), obligă la hrănirea, hidratarea și asigurarea igienei, cu alte cuvinte, a tot ceea ce face ca bolnavul să simtă până în ultima clipă demnitatea sa neștirbită de persoană.

Refuzul încăpățânării terapeutice se opune, așadar, euthanasiei, și în mod deosebit așa-numitei euthanasii pasive, cu alte cuvinte, suspendării sau refuzării tratamentului medico-asistențial în scopul provocării morții

pacientului, ca mijloc de eliminare a durerii. Un astfel de act se indică adesea cu expresia „a lăsa să moară” (*letting die*), „dreptul de a muri”, „dreptul de a muri cu demnitate” cf. „a întoarce pe cineva din drum” (crențele populare românești). Deși pare extrem de delicată și de fragilă, granița între refuzul tratamentului încăpățânat și euthanasie este destul de limpede, în măsura în care fiecare se bazează pe valori etice opuse. În primul caz, acceptăm că viața are un sfârșit și cu aceasta faptul că moartea naturală este ineluctabilă, în al doilea, refuzul adaptării la legile biologiconaturale care guvernează viața corpului dezvăluie intenția ca cineva să se constituie ca stăpân al vieții, determinând momentul și chipul în care se moare, ceea ce noi, creștinii, credem că nu îi este dat decât lui Dumnezeu.

Congregația pentru Doctrina Credenței a dat în 1980 o declarație în patru puncte, în care apare o primă definiție a eutanasiei: prin euthanasie se înțelege o acțiune sau o omisiune care prin natura ei sau prin intențiile ei duce la moarte, în scopul eliminării durerii. Așa cum era formulată definiția, problema morală este a prezenței intenției și a mijloacelor aceluia care consimte la actul euthanasiei, nu a bolnavului care o poate cere în chip deliberat. Reformulând, chestiunea este dacă omul poate răspunde la cererea unui bolnav incurabil de a primi moartea ca pe o izbăvire. Cazul Doctorului Moarte, Doctor Death, din SUA din anii 1980 a creat pentru prima dată condițiile unei abordări juridice și morale a chestiunii euthanasiei. Un răspuns puternic și clar a fost dat de enciclica *Evangelium Vitae*, care asociază euthanasia cu sinuciderea, din punctul de vedere al responsabilității bolnavului, și cu omuciderea, din punctul de vedere al actului medical. În Europa, euthanasia este permisă în Olanda și Luxemburg, în sensul că actul medical de a înlesni o sinucidere a fost deculpabilizat. Începând din 2004, parlamentul olandez a scăzut considerabil vârsta persoanelor care au dreptul să o ceară, de la minori până la copii, în numele cărora se exprimă juridic părinții, iar în ultima vreme, euthanasia se pune și în cazul nou-născuților cu handicap grav. Diagnosticul prenatal obligatoriu în toate țările europene are același scop: avertizarea că fătul este purtător de handicap și că trebuie să se intervină la timp pentru a-l împiedica să se nască. În mod evident, tendința masivă a familiilor necreștine (să ne amintim că procentul practicanților în ansamblul populației europene are o medie de 14-17%) este aceea de a nu primi în sânul lor un copil purtător de handicap, astfel încât selecția de tip eugenic are cale liberă. Ar fi nedrept să nu ne gândim în același timp la atâtea și la atâtea familii din asociațiile familiilor creștine sau la familiile de primire care nu numai că acceptă și își cresc copiii cu dizabilități, dar se deschid către experiența pe cât de dificilă, pe atât de extraordinară a adoptării unora.

## 5.2. Avortul

Raportarea la corp este diferită de la un sex la celălalt. În conglomeratul de roluri și îndatoriri care constituie așteptările sociale legate de stereotipul feminin, raportul cu corpul este prioritar. A fi femeie trimite la corp, la corpul altora cel mai adesea. Femeia slujește corpul celorlalți membri ai familiei: îi hrănește, îi curăță, îi îmbracă, îngrijește bolnavii și bătrânii, crește copiii. Mai presus de toate, îi aduce pe lume. În plus, imaginarul societăților noastre postmoderne este modelat după corpul femeii, după cum am văzut, începând cu comerțul cu frumusețea. Această dublă determinare, strict natural-biologică, pe de o parte, strict culturală, a condus la rebeliunea feministă din anii '60 ai secolului trecut. Îndreptată împotriva sistemelor de dominare masculină, potrivit expresiei lui Pierre Bourdieu, și de exploatare pe care societatea le exercita asupra femeilor, mișcarea feministă a plecat tot de la determinismul biologic, adică de la corp. Luarea în stăpânire a propriului corp a fost bătălia cea mai de seamă, care a precedat cruciadele pentru egalitatea în drepturi în plan social, profesional și politic. În chip inevitabil, dreptul la avort, „un drept trist”, a fost cea mai de seamă revendicare a unor mase largi de femei în societățile catolice occidentale, care au exercitat o presiune importantă asupra parlamentelor naționale. Treptat, una după alta, redutele au căzut, legea pentru întreruperea voluntară a sarcinii fiind adoptată în Marea Britanie încă din 1967 (*The Abortion Act*), Danemarca în 1973, Austria și Suedia în 1974, Franța în 1975, sub ministeriatul lui Simone Weil, în Italia în 1978. Între țările cele mai îndrăznețe se pot observa trei țări protestante și trei țări de mare cultură și tradiție catolică – Franța, Italia și Austria.

Din cele 27 de state europene, în patru dintre ele avortul rămâne interzis: Irlanda, care a respins măsura de liberalizare pe bază de referendum, Polonia, Malta și Cipru, trei țări cu majoritate catolică și una cu majoritate ortodoxă. Cea mai interesantă este situația Poloniei, care în 1997, după patru decenii de liberalizare, a reintrodus legea care interzice avortul în toate cazurile, cu excepția violului și a anomaliei fătului. Portugalia, posezoare a unei legislații din cele mai restrictive din UE, a adoptat în 2007 un proiect de lege privind avortul, cu 59,3% de voturi pro la referendum. Cu toată această tendință copleșitoare, legislația rămâne diferită de la o țară la alta, după modul în care ea legalizează sau doar depenalizează. Așa, de pildă, în Germania avortul este în continuare interzis, dar depenalizat înainte de 12 săptămâni. Trebuie spus că, în ciuda unei rezoluții din 3 iulie 2002, care recomanda țărilor membre legalizarea avortului, Uniunea Europeană nu este competentă în materie pentru a legifera.

În treizeci de ani, în lume avortul a făcut mai mult de 1.000.000.000 de victime, de 20 de ori mai mult decât Al Doilea Război Mondial, un adevărat

genocid invizibil. Chiar și modalitatea de a întrerupe o sarcină a făcut obiectul unor dezbatere recente, legate de înlocuirea avortului chirurgical cu avortul chimic, indus de pilula avortivă RU 486.

Atitudinea magisteriului Bisericii în tot acest răstimp a fost aceea de apărare constantă a vieții în orice stadiu al existenței ei (ex.: enciclicele *Familiaris Consortio* și *Evangelium Vitae*). Ar fi de observat că reabilitarea statutului femeii prin *Mulieris Dignitatem* și, mai ales, prin cartea *Iubire și responsabilitate* a papei Ioan Paul al II-lea a fost un semnal extrem de pozitiv, perceput ca atare de opinia publică, o adevărată revoluție în gândirea teologică asupra iubirii în cuplu și a semnificației corpului ca „sacrament” (sens simbolic folosit de Sf. Părinte) al acestei iubiri. Împotriva rebeliunii feministe, iată interpretarea antropologică pe care Sf. Părinte o dă, în enciclica *Mulieris Dignitatem*, pasajului din Geneză 3, 16: „*Atrasă instinctiv vei fi de bărbatul tău, iar el te va stăpâni*”: „*Cunoașterea*” biblică se realizează potrivit adevărului persoanei, numai când dăruirea reciprocă de sine nu devine dorința bărbatului de a fi stăpânul soției sale „*EL te va stăpâni*”, nici dorința femeii de a se închide în propriile instincte (*dorințele tale se vor ține după bărbatul tău*)”. Păcatul a introdus o dezordine în lume în chipul de a trăi sexualitatea. Bărbatul și femeia trăiesc experiența acestei dezordini în moduri diferite, după modul diferit de a trăi în trup. Bărbatul încearcă să stăpânească femeia, pentru că, în cazul masculinității, legătura între sexualitate și conceperea vieții, adică misterul persoanei, este una indirectă. La rândul ei, femeia riscă și ea să separe sexualitatea de valoarea persoanei, datorită faptului că primatul afectivității și al sentimentelor, în cazul ei, o expune tentației de a reduce un raport profund la aspectul lui emotiv, absolutizându-l. Iată, așadar, că ieșirea de sub dominația masculină și înstăpânirea asupra propriului corp, țintele revoluției feministe, adevărata cauză a liberalizării avortului, nu sunt decât alte forme de alienare, prin care logica darului și a alianței la care a fost chemat cuplul primordial, singura posibilă în iubire, se degradează în alte forme de dominație: aceea a femeii asupra vieții pruncilor ei, reduși la obiecte.

Liberalizarea avortului după 1989 a dus la o explozie a acestui fenomen, România trecând rapid în fruntea statisticilor țările europene cu 1.000.000 de întreruperi voluntare de sarcină în anul 1990 și cu o creștere demografică negativă. Era tocmai anul în care, la Oslo, asociațiile Provita întrunite în Congres Mondial (10-13 mai) reușiseră să aducă la cunoștința opiniei publice *Declarația drepturilor copiilor nenăscuți*. Desigur, explicațiile sunt relativ la îndemână pentru a înțelege acest salt dramatic. Văzută ca o cucerire a democrației, împotriva politicilor demografice ale epocii ceaușiste care făcuseră multe victime în rândul femeilor, liberalizarea avortului nu a fost însoțită în primul an de la instituirea ei de nici un fel de programe de

educație care să ducă la o paternitate și maternitate conștiente, întreruperea chirurgicală a sarcinii rămânând singura opțiune pentru femeile provenind din păturile cele mai sărace ale populației. Apelul patetic lansat de două ori la rând de Maica Tereza de Calcutta, care a vizitat capitala țării în primii ani imediat după Revoluție, a avut un impact important în lumea catolică, deși rechemarea la protejarea vieții și a persoanei nenăscute încă nu s-a adresat numai catolicilor, ci tinerilor în general (v. întâlnirea Maicii Tereza cu studenții la Facultatea de Drept a Universității din București). În același timp, apariția Asociației medicilor catolici a asociației Provita, alături de sprijinul unor voluntari europeni, cadre medicale catolice, au permis derularea unor programe Provita în diocese de București și Iași, menite să reducă numărul avorturilor și să conștientizeze familiile în utilizarea planingului familial. Din păcate, suflul acelui început s-a pierdut pe parcurs, problema avortului ca prioritate ieșind treptat din atenția Bisericii locale, nevoită să facă față altor provocări grave cum ar fi uzul drogurilor.

## **6. Fragmentarea corpului, chestiunile biogeneticii**

Imensitatea și complexitatea problematicei legate de chestiunile biogeneticii, de la chestiunea etică a mamelor purtătoare ale unor embrioni la înșămânțarea în vitro, la multiplicarea embrionilor, la experimentele pe așa-zisele celule-souche sunt subiect de dezbatere și de legiferare în unele țări europene avansate și la nivelul Parlamentului European, unde există o comisie de bioetică. Unele conferințe episcopale naționale (Franța, Italia, Germania etc.) au comisii de bioetică. Alături de miza reprezentată de atitudinea etică față de viață și de procreare, trebuie spus că în joc sunt resurse imense alocate cercetării sau unor proceduri medicale generatoare de competiție pe piața europeană și în lume. Totul se petrece ca și cum legitimitatea etică ar trebui să se confunde cu răspunsul la o întrebare socială, devenind o normă care nu impune condiții, ci doar devine sursa unor noi piețe farmaceutice și medicale. Parlamentul francez (Les Etats généraux) este chemat, de pildă, în aceste zile să delibereze asupra legii bioeticii: cercetarea asupra celulelor-souches embrionare, reglementarea drepturilor legate de gestarea pentru altul (mamele purtătoare), deschiderea asistenței medicale acordate procreării cuplurilor homosexuale, menținerea anonimatului donatorului. Opinia publică catolică susține controlul strict al cercetărilor asupra celulelor embrionare, interzicerea creării unei bănci embrionare, de spermatozoizi sau ovocite, care permite multiplicarea lor industrială și comercializarea lor ca o marfă, interzicerea ca un cuplu de același sex să poată procrea in vitro. De asemenea, militează pentru ridicarea anonimatului donatorului, absolut necesară identificării paternității.

Fiecare ființă umană are dreptul să acceadă la propria sa origine. Ingerința umană în intimitatea naturală a procreării este începutul fragmentării corpului și, prin urmare, al unității persoanei.

## 7. Psihologia și psihiatria

Științe de graniță ce nu se pot desprinde însă de funcțiile creierului, psihologia și psihiatria își au un loc în discuția de față. Pe deplin justificată, ostilitatea Bisericii Catolice față de revoluția propusă de Sigmund Freud, ce se proclama pe sine, ca și Karl Marx, un inamic al Bisericii, a parcurs un drum lung, de peste un secol, către reconcilierea parțială. Acest proces a fost unul anevoios și dureros, nelipsit de victime, Eugen Drewermann, cu cartea sa *Die Kleriker* (1982), pusă la index în momentul apariției, fiind una dintre ele. Anevoios, fiindcă poziția de denunțare pe care se situau acești autori, unii dintre ei chiar teologi, pune în discuție nu numai formația primită în seminare, ci și celibatul preoțesc, cu alte cuvinte, persoana preotului se afla în centrul atenției, ca subiect al unor forme de alienare, cele mai multe având legătură cu corpul, mai precis cu comportamentele sexuale. Dureros, fiindcă astfel de atacuri însoțeau și susțineau procesul masiv de dislocare a sacramentului confesiunii și al pocăinței, prin generalizarea terapiei psihiatrice, drept singură alternativă a problemelor și limitelor umane. Cum societatea americană și după ea, într-un grad mai mic, cea europeană se aflau angajate masiv în această direcție a substituirii preotului cu psihiatrul, Biserica trebuia să își reafirme poziția în spiritul tradiției sale morale și pastorale. A făcut-o ca întotdeauna cu discernământ și prudență, acceptând, în primul rând, să-și pregătească proprii specialiști și deschizând porțile universităților pontificale către aceste direcții, pentru ca ceea ce este pozitiv să nu se deturneze sau să se irosească în mașinăria secularizării.

Cele mai multe progrese pot fi ușor văzute din felul în care a fost repusă cheștiunea figurii sacerdotale. Încă din 1967, papa Paul al VI-lea, în enciclica *Sacerdotalis caelibatus*, la punctul 5 al părții a treia, îi îndeamnă pe toți credincioșii conștienți de binele Bisericii să-și sprijine păstorii în drumul lor de celibat, să-i susțină și să îi consoleze în momente de cumpănă ale vieții, să se roage pentru ei și pentru vocația lor și pentru suscitarea unor noi vocații sacerdotale și să se simtă „coresponsabili de virtutea fraților lor consacrați”. Este vorba aici de ceva mai prețios decât colaborarea la misiunea pastorală, la care sunt chemați toți membrii poporului lui Dumnezeu. Exortăția Sfântului Părinte Paul al VI-lea vine din înțelegerea profundă a complexității vieții consacrate, drum care începe prin formarea instituționalizată, este călăuzit permanent de îndrumarea spirituală și de

grija părintească a episcopilor și susținut de poporul credincios, prin aceia dintre membrii săi mai conștienți și mai angajați. Odată reasezată într-un context de responsabilitate nou, figura păstorului a intrat într-o companie armonioasă care să îi susțină drumul și să îi ofere sprijinul necesar împlinirii misiunii sale, ferindu-l de riscurile solitudinii la care ar putea fi expus, dar și de alte riscuri pe care formele de alienare aduse de secularizare le puneau în cale. Desigur, era nevoie de vigilență în recrutarea tinerilor care bat la porțile seminariilor, iar unele Biserici locale (cele nord-americane de inspirație iezuită) au introdus teste psihologice pentru evaluarea maturității dezvoltării psihice a viitorilor preoți. Evident, aceasta este o decizie *ad libitum*, lăsată la nivelul libertății fiecărei conferințe episcopale locale. Ceea ce este mai semnificativ de subliniat este pasul important care s-a făcut în conștientizarea faptului că, dincolo de comportamentele deviate ale unor sacerdoți cărora le-au căzut victimă copii, și pentru care Sf. Părinte Benedict al XVI-lea și-a cerut iertare anul trecut, preotul este, la rândul lui, o posibilă victimă a tulburărilor de ordin psihic ale unora dintre persoanele cu care intră în contact în munca lui. Atâta vreme cât el nu posedă cunoștințe elementare, de bază, asupra structurii psihice și asupra bolilor psihice ce afectează această structură, de la fragilitate până la sindrom patologic (depresie, compulsivitate adică personalitate obsesivă, isterie, schizofrenie, paranoia, border-line personality, mitomanie, personalitate ciclotimică, traume etc.), va confunda ușor dezordini de acest tip cu problemele adevărate ale persoanei. Accentuând alienarea și singurătatea, punând asupra persoanei presiuni inumane în competiția profesională, lumea postmodernă secularizată a văzut răspândirea spectaculoasă a acestor tulburări, al căror grad de intensitate de multe ori atinge patologicul pur. Aceste situații ridică, la rândul lor, probleme de ordin etic, fiindcă nu este nici căderea, nici răspunderea preotului să le trateze, cu atât mai mult cu cât la mijloc se află pecetea discreției. Experiența arată că este bine să existe cunoștințele necesare discernerii cazurile de fragilitate psihică. Într-o astfel de circumstanță, este prudent ca ele să nu fie gestionate de către preot de unul singur, ci construind un întreg context de raporturi cu anturajul apropiat al unei astfel de persoane și, mai ales, apelând la ajutorul confrăților cu mai multă experiență și care posedă și o bună pregătire psihologică. Riscul cel mai frecvent al angajării de unul singur în rezolvarea unor astfel de situații este acela pe care psihiatria îl numește „transferul afectiv”. Penitenții fragili psihic proiectează asupra confesorului propriile emoții, atașamente sau, dimpotrivă, antipatie și ostilitate, toate putând îmbrăca forme de hărțuire cărora preotul le poate cădea victimă.

## Concluzii

Prin corp, secularizarea dă un atac major asupra unității persoanei. Mijloacele care slujesc acest atac distructiv sunt ruperea unității trup-suflet, instrumentalizarea corpului și fragmentarea lui. Am putut recunoaște aproape toate aceste procese și în societatea românească, chiar dacă unele, precum euthanasia sau chestiunile bioeticii, sunt doar într-un stadiu incipient. Decalajele pe care societatea românească le înregistrează în privința ritmului de secularizare pun probleme de ordin istoric. Este societatea românească cu adevărat o societate secularizată în sensul preconizat de Jürgen Habermans și de Charles Taylor? La prima vedere, dacă ne raportăm la criteriile lor, prezența intensă a Bisericii (majoritare) în spațiul public și relația armonioasă cu statul, indicele foarte crescut al unor practici încadrate religios (botezul, căsătoria, funeraliile), prezența învățământului religios în sistemul public ne-ar conduce către un răspuns mai degrabă negativ. Cum această chestiune cere o analiză adecvată, care nu face obiectul acestei abordări, ne mărginim să încheiem apreciind că, în privința corpului și a problemelor etice asociate lui, semnele secularizării societății românești sunt tot mai vizibile și mai extinse.

## Bibliografie

- ANDERSON Karl – GRANADOS José, *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Pienne, 2010.
- AUGÉ Marc – HERZLICH Claudine, *Le sens du mal; anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 1984.
- BALINT Michel, *Le médecin, son malade et la maladie*, Paris, PUF, 1960.
- BASZANGER Isabelle, *Douleur et médecine, la fin d'un oubli*, Paris, Seuil, 1997.
- BOGLIANI Agostino Paravicini, *Il corpo del Papa*, Turin, Einaudi, 1994.
- BOULCH Jean, *Le corps au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1998.
- BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1985.
- LE BRETON David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990
- , *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 1992
- BROWN Peter, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Harvard University Press, 1988.
- BURLoux Guy, *Le corps et sa douleur*, Paris, Dunod, 1998.
- DÉTREZ Christine, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil, 2002.
- DREWERMANN Eugen, *Les fonctionnaires de Dieu*, (trad. fr.), Paris, Plon, 1995.
- Jacques LE GOFF, *Le corps au Moyen Age*, Paris, PUF, 1995.

HADJADJ Fabrice, *Pour une mystique de la chair. La profondeur des sexes*, Paris, Seuil, 2008.

HÄRING Bernhard, *Heilender Dienst. Ethische Probleme der moderne Medizin*, Bonn, 1972.

*Initiation à la pratique de la théologie*, vol. IV, sub dir. lui François Refoulé și Bernard Lauret, Paris, Cerf, 1984, p. 202-282.

IOAN PAUL AL II-LEA, *Evangelium Vitae; Familiaris Consortio; Mulieris Dignitatem; Uomo e donna lo creò; catechesi sull'amore umano*, Roma, Librerie Editrice Vaticana, 1985.

———, *La bottega del orefice. Meditazioni sul sacramento del matrimonio che di tanto in tanto si trasforma in drama*, Roma, Librerie Editrice Vaticana, 1992; *Dono e mistero: nel cinquantesimo anniversario del mio sacerdozio*, Roma, 1996.

———, *Iubire și responsabilitate*, trad. de Emanuel și Mihaela Cosmovici, București, 1999.

———, *Trittico romano. Meditazioni*, Roma, 2003.

PAUL AL VI-LEA, *Sacerdotalis caelibatus*.

## EVANGHELIZAREA ȘI POSTMODERNITATEA

Mons. Roland MINNERATH,  
Arhiepiscop de Dijon, Franța<sup>1</sup>

**Sumar:** Încă de la început, creștinismul a interacționat cu anumite elemente culturale care i-au asigurat o mai mare ușurință în predicarea și răspândirea evangheliei. Creștinismul a intrat într-o lume în care religia făcea parte din cultură. Având ca puncte de plecare aceste elemente culturale, Mons. Roland Minnerath vrea să surprindă acele puncte-cheie ce pot fi folosite în evanghelizarea contemporană. În primul rând, sunt scoase în evidență elementele creștine care au contribuit la formarea culturii occidentale. În continuare, sunt analizate curente și principiile care au înlocuit cultura creștină cu o cultură seculară, fenomen care a dus la necesitatea unei noi evanghelizări. În ultima parte, sunt aduse la lumină deficiențele acestei culturi post-moderne, între care amintim lipsa unei perspective de viitor și neputința omului în fața problemei morții.

**Cuvinte cheie:** cultură, evanghelizare, creștinism, civilizație creștină, înculturare, postmodernism, lege naturală, om, drepturile omului

**Summary:** From the beginning, Christianity has interacted with cultural elements that have ensured a greater ease in preaching and spreading the Gospel. Christianity entered a world where religion was part of the culture. Taking the starting points the cultural elements, Mons. Roland Minnerath wants to capture those key points that can be used in contemporary evangelization. First, there are highlighted the Christian elements that contributed to the formation of Western culture. Next, we analyze trends and principles which have replaced Christian culture with a secular culture, a phenomenon that led to the need for a new evangelization. In the last part, are brought to light deficiencies in the post-modern culture, among which the lack of future prospects and human helplessness in the face of death problem.

---

<sup>1</sup> Mons. Roland Minnerath s-a născut în anul 1946. A urmat studiile teologice la Sorbona, Strasbourg și la Universitatea Pontificală Gregoriană din Roma, unde a obținut titlul de doctor în teologie și în drept canonic. A fost hirotonit preot în 1978. Între anii 1980-1989 a activat în cadrul serviciului diplomatic al Sfântului Scaun, lucrând în Brazilia, în Germania și în Secretariatul de Stat din Vatican. Începând cu anul 1989 a fost profesor de teologie la Facultatea de Teologie din cadrul Universității din Strasbourg. A publicat numeroase lucrări referitoare la istoria Bisericii primare și la relația dintre Biserică și stat. A fost numit arhiepiscop și mitropolit de Dijon (Franța) în anul 2004. Este consultor în cadrul Secretariatului de Stat din Vatican, membru al Comisiei Teologice Internaționale și al Academiei Pontificale de Științe Sociale.

**Keywords:** culture, evangelism, Christian, Christian civilization, inculturation, postmodernism, natural law, human rights.

Sumar: Încă de la început, creștinismul a interacționat cu anumite elemente culturale care i-au asigurat o mai mare ușurință în predicarea și răspândirea evangheliei. Creștinismul a intrat într-o lume în care religia făcea parte din cultură. Având ca puncte de plecare aceste elemente culturale, Mons. Roland Minnerath vrea să surprindă acele puncte-cheie ce pot fi folosite în evanghelizarea contemporană. În primul rând, sunt scoase în evidență elementele creștine care au contribuit la formarea culturii occidentale. În continuare, sunt analizate curente și principiile care au înlocuit cultura creștină cu o cultură seculară, fenomen care a dus la necesitatea unei noi evanghelizări. În ultima parte, sunt aduse la lumină deficiențele acestei culturi post-moderne, între care amintim lipsa unei perspective de viitor și neputința omului în fața problemei morții.

Cuvinte cheie: cultură, evanghelizare, creștinism, civilizație creștină, înculturare, postmodernism, lege naturală, om, drepturile omului

## I. Creștinismul și cultura occidentală

S-ar putea afirma, cred, că creștinismul instaurează un raport cu cultura cum nu o face nici o altă religie. El își dezvăluie, astfel, natura profundă. Creștinismul a intrat într-o lume în care religia făcea parte din cultură, în care cultura era religioasă, fie în iudaism, fie în diferitele forme de păgânism antic. Astăzi, islamul sau hinduismul ne pot reaminti configurații în care religia și cultura rămân strâns legate. Am putea susține că cultura creștină supraviețuiește dincolo de credința personală sau colectivă care a generat-o. Putem constata acest lucru în toate domeniile modernității europene. Creștinismul a generat matrice culturale profund ancorate în conștiința și în subconștiința europenilor.

Schematizând, am putea spune că creștinismul a traversat cel puțin patru faze în raporturile sale cu cultura înconjurătoare:

- De-a lungul primelor trei secole, [creștinismul] propune o credință care zămislește o contra-cultură în raport cu lumea elenistică și romană (cf. *Ep. către Diognet*).

- Între secolele IV și VI, el produce o dublă mișcare de înculturare în gândirea filosofică greacă și de încreștinare a acestei culturi.

- În Evul Mediu, el marchează întreaga cultură și chiar instituțiile cetății, transformându-se astfel în civilizație creștină, atât în Orient, cât și în Occident.

- Procesul de secularizare a gândirii creștine, început în secolul al XIV-lea în Occident, se continuă până la sfârșitul secolului al XX-lea. Occidentul modern rămâne impregnat de elemente ale culturii creștine, fiind rupt însă de rădăcina lui dătătoare de viață, revelația.

- De vreo douăzeci de ani ne aflăm în era postmodernă care tinde să șteargă orice urmă de cultură creștină, fie ea și secularizată, și suntem readuși, am putea spune, la condiția originară.

Cultura înglobează toate aspectele vieții; ea dă o anumită formă vieții. Cultura este mai mult decât filosofie. Ea este viziune a lumii și raport cu lumea. Ea este grila de lectură a universului. O cultură nu este o realitate statică. Ea își modifică paradigmele. Întreaga cultură se sprijină pe grinzi de structură care o fac să dăinuie: tradiția, instituțiile publice, filosofia, religia.

De-a lungul experienței proprii sale înculturări, creștinismul a făcut mult timp din gândirea greacă, preocupată să exploreze structura realului, un aliat. Cu ajutorul rațiunii este scrutat realul. Adevărul se află în lucrurile pe care rațiunea le observă, fie că este vorba de Cosmos, fie de inima omului. Evul Mediu ne-a oferit o sinteză, niciodată depășită, a raporturilor dintre rațiune și credință, cultură umană încreștinată și credință personală.

Creștinismul nu este, la origini, o cultură, ci un angajament personal prin credință față de Cristos, trăit în Biserică. Credința, la rândul ei, este primită, trăită, elaborată și împărtășită într-o cultură. Credința purifică, transformă, îmbogățește, convertește cultura în care ea se întrupează, fără a-i lua nimic din autonomia de cultură. Creștinismul a instaurat un raport specific între credință și cultură, deoarece nu este doar religie. A stabilit deosebiri între ordinea temporală și ordinea spirituală, între Biserică și Stat, credință și rațiune, care sunt trăsături ale culturii creștine. Sfinții Părinți ai Bisericii sunt martorii și actorii înculturării creștinismului în cultura greacă. Evenimentul lui Cristos ne-a fost transmis în paginile evanghelice scrise în limba greacă. Paul este un moștenitor al culturii iudaice și al culturii grecești. Sfinții Părinți și cele dintâi concilii au proclamat doctrina credinței în termeni filosofici grecești. În același timp, au transformat în mod important unele concepte grecești. Grecii nu concepeau ideea de creație, mai ales *ex nihilo*. Filosofii din Atena l-au luat în râs pe Paul atunci când a vorbit despre înviere.

**A.** Până în acel moment, *paideia* explica totul despre om și despre Univers. Cele patru școli de filozofie care se disputau cu privire la formarea omului grec propuneau o viziune despre lume și un mod de viață. Cultura greacă îngloba discursul referitor la religie. În momentul în care părinții apologeți au încercat să acrediteze creștinismul în ochii reprezentanților

culturii grecești, au prezentat creștinismul ca o *philosophia*, un discurs de înțelepciune referitor la Dumnezeu, la lume și la om și, în același timp, un mod de viață în acord cu această înțelepciune. Ei au gândit creștinismul în interiorul procesului de căutare a înțelepciunii gândirii grecești. Scopul lor nu era acela de a reduce demersul credinței creștine la o categorie culturală, ci acela de a arăta că credința creștină se trăiește în interiorul unei culturi care caută înțelepciunea. Trebuia să se evite înțelegerea creștinismului ca o religie asemănătoare celorlalte religii ale Antichității care sunt părți componente ale unei culturi. Tertulian va fi primul care va admite că se poate explica noutatea creștină în termeni de religie, cu condiția să se spună că ea este *vera religio*, care caută adevărul cu privire la lume și nu se închide într-un discurs mitic pe care rațiunea să-l respingă.

Creștinismul a impus o nouă paradigmă obținută din deosebirea între două registre ce se îmbogățesc reciproc: registrul credinței care se referă la Revelația Sfintei Scripturi și registrul culturii care include bagajul conceptual și instituțiile sociale și politice care încadrează viața oamenilor. Credința interiorizează o viziune despre lume a cărei sursă este cuvântul lui Dumnezeu, cuvânt care s-a făcut trup în persoana lui Cristos, Dumnezeu făcut om pentru ca noi să devenim Dumnezeu împreună cu el, după faimoasa formulă a sfântului Irineu. Revelația biblică este revelația acțiunii unui Dumnezeu transcendent și unic în creație și în istoria oamenilor. Ceea ce revelează cu privire la lucrarea sa și la planul pe care îl înfăptuiește [în istorie] nu lasă indiferentă cultura care încearcă să înțeleagă lumea și locul omului. Ea nu lasă indiferent nici domeniul raporturilor umane, întrucât revelează egalitatea radicală a copiilor lui Dumnezeu și necesitatea iubirii fraților pentru a fi cu adevărat om. Revelația apare ca o invitație făcută culturii de a se transforma. Ea însăși nu este o cultură, chiar dacă se folosește de medierea culturii semite și de experiența poporului lui Israel pentru a se face înțeleasă. În acest punct se situează dezbaterea dintre fundamentalism și exegeza spirituală. Nu litera, ci Spiritul este cel care se face înțeles în Scriptură. Scriptura nu conține un model politic, ci propune criterii ale unui sistem de diferențiere între ceea ce este al lui Dumnezeu și ceea ce este al Cezarului. Astfel, credința va continua să supraviețuiască chiar dincolo de diferitele culturi pe care le-a îmbogățit, dar care, mai apoi, s-au stins.

Creștinismul a îmbogățit cultura occidentală vreme de secole. La sfârșitul Antichității și în primele secole ale Evului Mediu, [omul] se naștea creștin (Botezul fiindu-i [acordat] în mod automat), Biblia era citită ca o lectură care conținea întreaga cunoaștere, chiar și cea cosmologică, morala învățată era cea conținută în Scriptură. O reîntoarcere la distincția fundamentală dintre credință și cultură s-a petrecut o dată cu teologia discursivă

care a reasezat rațiunea în ipostaza de a pune întrebări credinței și care cere răspunsuri satisfăcătoare pentru rațiune. Sfântul Toma de Aquino a repus lucrurile în ordine. Credința și Scriptura au rolul de a ilumina rațiunea. Demersul de credință presupune existența unui ordin natural. Etica este mai întâi înscrisă în natură, pe care credința o luminează. Organizarea cetății pământești este lăsată în responsabilitatea rațiunii. Ea va fi întotdeauna imperfectă, întrucât este prin natura sa trecătoare. Astfel, creștinismul descoperă inspirația sa fundamentală: să convertească culturile fără să se atingă de autonomia căutării umane a ceea ce este adevărat și drept. Prin urmare, demersul credinței trebuie să-și afle locul în sânul unei culturi, dar nu o desființează, nu o înlocuiește.

**B.** Creștinismul oferă culturii occidentale două paradigme de care ea este pe punctul să se debaraseze. Prima, prezentă deja în gândirea greacă, este ideea unui ordin natural; cea de-a doua este categoria biblică a *escatologiei*. Aceste două paradigme, care fac corp comun cu revelația, sunt și paradigme culturale pe care s-au grefat concepțiile noastre despre om, despre societate, despre cunoaștere.

1. Creștinismul a găsit în gândirea greacă un aliat, pe deplin evanghelic, în ideea de lege naturală. Aceasta este dinamismul înscris în fiecare om, dinamism care-l conduce la împlinire. Împrumutată din gândirea păgână, viziunea unei ordini naturale era susceptibilă de a fi percepută ca ordine a creației. Preocuparea pentru împlinire, înscrisă în natura umană, și totuși incapabilă de a și-o procura prin forțele proprii, putea să dobândească din partea harului răspunsul sperat. În această viziune, omul creat de Dumnezeu se situează în culmea creației, pe care Dumnezeu i-o încredințează ca el să o gestioneze ca un administrator ce trebuie să-i dea cont. Lumea este o mare carte deschisă în care se realizează un legământ între Dumnezeu și om. Această lume este făcută pentru oameni. Lor le revine [sarcina] de a-și stabili raporturile în așa fel încât fiecare să poată participa la punerea sa în valoare. Acest scop pe care trebuie să-l urmeze societatea umană este binele comun.

2. Cea de-a doua paradigmă este escatologia. Omul se află întotdeauna pe calea împlinirii. Lumea, creația se află pe calea împlinirii, o împlinire situată dincolo de istorie. A tinde către această împlinire reprezintă noblețea vocației umane. Tensiunea (năzuința) către o altă lume a marcat cultura Antichității târzii și a Evului Mediu. Cunoașterea noastră este parțială, afectele noastre sunt condiționate, libertatea noastră nu este absolută, în funcție întotdeauna de adevărul a ceea ce noi suntem. Adevărul precede întotdeauna căutarea care ne atrage către el [către adevăr].

De aici rezultă că conceptele-cheie ale culturii occidentale – persoana, binele comun, legea naturală – nu pot fi înțelese decât în perspectiva tensiunii către o alteritate, către un Altul, către împlinire. Omul este trup, suflet și spirit în devenire de umanizare. Societatea se află pe cale, către valorile care o fondează: libertatea, dreptatea, adevărul, solidaritatea. Împlinirea este întotdeauna înaintea noastră.

Ce se întâmplă cu modernitatea? Începând cu secolul al XIV-lea, cultura filosofică s-a îndepărtat de sursa dătătoare de viață a Revelației. Mai întâi, îndoindu-se de posibilitatea de a cunoaște realul. Și mai apoi, disociind cunoașterile rezultate din observarea naturii de perspectiva sensului pe care i-o oferea viziunea teleologică a Bibliei.

## II. Modernitatea, versiunea seculară a eticii creștine

Procesul de secularizare, care se întărește o dată cu secolul al XVII-lea, se îndreaptă către o secularizare a rațiunii, care nu mai este participare la Logosul divin, și a concepției creștine despre istorie, separându-le de propria sursă. Modernitatea propune o cultură non-religioasă, cu un orizont terestru, material. Sfârșitul creștinătății, ca fenomen de civilizare, lasă locul unei civilizații a coexistenței mai multor viziuni asupra lumii și asupra omului. Cultura occidentală modernă rămâne totuși profund marcată de arhetipurile culturale ale creștinismului, rupte însă de dimensiunea lor escatologică și transcendentă. Marile ideologii ale secolelor al XIX-lea și al XX-lea erau ideologii în care progresul științific și utopia unei societăți perfecte înlocuiau tensiunea către împărăția lui Dumnezeu.

**A.** Legea naturală este dinamismul prezent în ființa umană care duce către împlinirea lui. Acceptată în creștinism de către Toma de Aquino și Suarez, ea este contestată de către Grotius, Hume, Hobbes, Locke, Rousseau. Prima etapă este depășită de Grotius, care separă legea naturală de legea veșnică (*etsi Deus non daretur*). Urmează o a doua etapă care se desfășoară în doi timpi:

- mai întâi, legea naturală este înlocuită de o lege de natură civilizată (Hobbes);

- apoi se afirmă că nu este posibil să cunoști în mod obiectiv realul (Kant) și cauzele sale (Hume). Prima consecință, la nivelul instituțiilor cetății, este că fundamentul ultim al legii nu mai este în legea veșnică, ci în popor, adică în fluctuațiile de opinie și în răspunsurile sondajelor.

Am pornit de la sfântul Toma, pentru care legea naturală „este o ordonare a rațiunii în vederea binelui comun” (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, 90, 4). Modernitatea a afirmat ulterior autonomia subiectului în raport cu oricare determinare de

natură. Norma acțiunii comune este voința indivizilor, și nu binele înscris în propria lor natură. Pentru Hobbes, dreptul nu mai este finalizat de atracția binelui, ci de teama de aproapele (*homo homini lupus*). Astfel se întărește o concepție individualistă a persoanei umane în căutarea propriilor interese, într-o societate liberală care îl încurajează în acest sens. Locke justifică dreptul de proprietate ca pe un mijloc de a se apăra de ceilalți și de comunitate. În sfârșit, Rousseau consideră că omul este bun din natură, în starea sa de dinaintea [vieții în] societate. Libertatea lui este individualistă. Interesul general, echilibru al intereselor particulare, înlocuiește binele comun. Ruptura dintre binele personal și binele comun face ca cel dintâi să devieze către individualism, iar cel de-al doilea către colectivism.

**B.** Modernitatea a așezat în centrul atenției sale omul în această lume, și nu împlinirea lui în Dumnezeu. Se poate vorbi de pseudomorfoză, termen pe care istoricii religiilor l-au aplicat religiozității păgâne din secolul al II-lea. În vederea unei mântuiri sunt păstrate forme vechi de pietate, forme care însă poartă în ele neliniști religioase inedite. Astfel, arhetipuri ale gândirii creștine sunt supuse noilor paradigme ale modernității individualiste și idealiste. Printre ele, istoricul René Rémond<sup>2</sup> amintește: persoana și demnitatea sa, universalitatea, laicitatea, autonomia rațiunii și a științei. Mai pot fi menționate și remarcile unui filosof agnostic francez, Luc Ferry<sup>3</sup>. E suficient să cităm valorile Uniunii Europene enumerate în defunctul proiect al Constituției europene, la articolul 2 al primei părți: „Uniunea este fondată pe valorile respectului demnității umane, libertății, democrației, egalității, statului de drept, precum și ale drepturilor omului, inclusiv ale drepturilor persoanelor ce aparțin minorităților. Aceste valori sunt comune statelor membre într-o societate caracterizată de pluralism, nediscriminare, toleranță, dreptate, solidaritate și egalitatea dintre femei și bărbați”. Toate aceste valori provin din rădăcinile creștine ale Europei.

Se impune să recunoaștem că modernitatea putea dialoga cu creștinismul întrucât erau afișate (enunțate) și de-o parte și de alta, cel puțin formal, concepte și valori comune. Ceea ce trebuia precizat era sensul pe care îl avea pentru unii și pentru ceilalți. Cea mai bună ilustrare este constituția *Gaudium et Spes* a Conciliului al II-lea din Vatican sau apărarea drepturilor omului formulată de Sfântul Scaun. *Declarația universală a drepturilor omului* din 1948, expresia cea mai completă a modernității occidentale, putea fi obiectul unei receptări și al unei explicitări atât creștine, cât și laice. Astăzi, în instanțele internaționale se întâmplă ca Sfântul Scaun

---

<sup>2</sup> René RÉMOND, ed., *Les grandes inventions du christianisme*, Bayard, 1999.

<sup>3</sup> Luc FERRY – Lucien JERFAGNON, *La tentation du christianisme*, Grasset, 2009.

să fie singurul care să invoce *Declarația* pentru a apăra căsătoria dintre un bărbat și o femeie, dreptul la viață.

### III. Postmodernitatea și ocazii de evanghelizare

Ne-am obișnuit să spunem că schimbarea de paradigmă care ne-a introdus în postmodernitate trebuie situată în jurul anilor 1990. Aceasta coincide cu căderea Zidului Berlinului, globalizarea, triumful economiei libere de piață, sfârșitul utopiilor și miturilor globale. Modernitatea intenționa să federalizeze popoarele în jurul științei și al progresului. Postmodernitatea, în schimb, federalizează popoarele în jurul respingerii oricărui *adevăr valabil pentru toți*, devenind o nouă viziune globală temătoare de lume. Postmodernitatea ne așază în fața unei noi antropologii și a unui nou tip de legătură socială. Legătura socială nu mai este un proiect comun, o tensiune încrezătoare către un viitor, fie el și intramundan. Societatea se destramă pe măsură ce fiecare grup își revendică recunoașterea propriilor sale valori și moduri de viață. Percepția timpului se reduce la moment, de care trebuie să te bucuri. Trecutul este respins, viitorul este de nedescifrat. Moartea este ocultată (ascunsă).

Instalarea postmodernității coincide, conform țărilor noastre europene, cu sfârșitul transmiterii credinței în familiile catolice. Bisericii i se cere să revină la timpul în care trebuia să înfăptuiască o nouă evanghelizare la bază, în rândul botezaților care nu cred și al tuturor celorlalți.

Postmodernismul este animat din plin de către ONG-uri, ONU și celelalte organizații internaționale. Promovând agnosticismul religios, relativismul moral și juridic, el se vrea o meta-cultură superioară religiilor, cu pretenția de a se erija în etică universală. Cultura postmodernă se situează la antipozii gândirii creștine, drept care Benedict al XVI-lea, în *Caritas in veritate*, 9, ne reamintește că „fidelitatea față de om impune fidelitatea față de adevăr, care, singur, este garanția libertății (*In* 8,32) și posibilitatea unei dezvoltări integrale”.

**A. O nouă etică universală eliberată de legea naturală.** Postmodernitatea se îndoiește de capacitatea rațiunii de a cunoaște realul și binele, ducând astfel la bun sfârșit programul modernității. Ea exaltă libidoul, arbitrariul individual, respinge autoritatea, se îndreaptă în derivă către irațional. Ea este proprie occidentalilor dezamăgiți de Occident. Există autori responsabili de distrugerea (Derida) opozițiilor binare: bine - rău, adevăr - minciună, trup - suflet, bărbat - femeie, tradiție - progres, hetero - homo... etc., care nu ar fi altceva decât produse instabile ale culturii. Individul alege totul în mod cu totul arbitrar. Nu mai există nici o identitate

naturală care să fie nevoie a fi integrată. Valoarea socială supremă este „toleranța” care constă în a accepta orice. De fapt, se dezvoltă o nouă ideologie a intoleranței față de ce nu este „tolerant”. Ceea ce se numea adevăr nu ar fi decât un mit regulator. Dictatura relativismului cere să fie negată orice normă obiectivă a sensului și a moralității. Este „sfârșitul marilor mituri” și triumful diversității culturale.

**B. „Valorile” permissive și ONU.** Anumite curente de gândire reclamează în mod violent ieșirea din viziunea iudeo-creștină a omului. Postmodernitatea începe cu revoluția feministă și sexuală (Margaret Sanger, Alfred Kinsey, Herbert Marcuse). Mișcarea *Libertatea de a alege* (Simone de Beauvoir) consideră că femeia nu se naște femeie, ci ea devine femeie, și ia în batjocură femeia pasivă care „sfârșește ca soție și mamă”. Kinsey promovează legitimitatea tuturor actelor sexuale și Marcuse spune că cineva devine el însuși prin satisfacerea tuturor pulsionilor. Libertatea instinctuală este suprema valoare.

Locurile unde se elaborează aceste schimbări sunt prin excelență instanțele internaționale, ONU, Consiliul Europei, Uniunea Europeană, influențate de activitatea lobby-urilor. Pentru a măsura schimbările de paradigmă, ar fi suficient să se ia în considerare evoluția marilor convenții internaționale referitoare la viață, la persoană, la căsătorie, la gen.

Conferința ONU de la Cairo (1994) cu privire la populație propune o abordare holistică<sup>4</sup>. Ea promovează libertatea de a alege a individului și introduce vocabularul care se va impune de aici înainte, cel de „sănătate reproductivă” și „dreptul reproductiv” sub presiunea lobby-ului planning-ului familial. Astfel își fac apariția conceptele de:

- „sănătate reproductivă”, care include libertatea de a alege avortul, fecundarea *in vitro*, libertinajul, opunându-se valorilor și tradițiilor fondate pe religie.

- „sănătate sexuală”, versiune ideologică promovată de către OMS, un concept holistic al satisfacției, fără risc, care să includă fizicul și mentalul, unde noțiunea de plăcere este centrală.

- „etica consimțământului”, termen care își propune să înlocuiască noțiunea de datorie și care justifică din punct de vedere moral toate actele pentru care o majoritate s-a pronunțat.

Conferința ONU de la Pekin (1995) cu privire la femeie dă o nouă definiție a „genului”, care reflectă o nouă antropologie potrivit căreia nu există diferență biologică, ci construcții sociale, religioase. Fiecare individ își alege rolul social și comportamentul sexual.

---

<sup>4</sup> *Holismul* – 1. Teorie potrivit căreia omul este un tot indivizibil care nu poate fi explicat prin diferitele sale componente (fizice, psihologice, psihice) considerate în mod separat; 2. Sistem de explicare globală. (nota trad.).

C. Deja în raportul cu modernitatea, un anumit discurs creștin nu mai știa de suflet. Scopul era acela de a fi în ton cu modernitatea, de a se alinia, de a o sprijini și de a avea propria contribuție. Rezultatul este sfârșitul discursului creștin. Contextul cultural al Europei nu mai este acela al modernității încă impregnat de arhetipurile creștine. Acum se pune problema înlăturării fundamentelor viziunii creștine referitoare la om și la lume, într-o societate care le ignoră.

O nouă religiozitate se instalează, de tip *New Age*. Acolo toate referințele creștine au dispărut. Omul nu mai este culmea unei creații voite de un Dumnezeu al iubirii. El este un element oarecare al Universului, el însuși divinizat. *Deep ecology* consideră că oamenii nu au mai multă valoare decât alte specii care trăiesc în ecosistem. În timp ce modernitatea îi înscrisa încă pe oameni într-o viziune a timpului, a timpului acestei lumi, postmodernitatea nu mai locuiește în timp, ci în spațiu. Ea divinizează Pământul pe care devastările succesive l-au făcut vulnerabil. Orice viață este subordonată, așadar, sănătății planetei Pământ. Cei mai mari prădători fiind oamenii, trebuie să li se reducă numărul și să li se ceară să se incline în fața exigențelor acestei noi divinități. Această ideologie acuză iudeo-creștinismul de a fi responsabil de devastarea planetei, potrivit unei înțelegeri eronate a cuvintelor „umpleți pământul și supuneți-l” (*Gen* 1,28).

Părinții Bisericii au evanghelizat cultura greacă modificând-o din interior. Sarcina le-a fost ușurată de faptul că această cultură căuta adevărul și credea că el există. Trebuia căutat. Astăzi, sarcina este diferită, mai complexă. Noi nu mai putem spera să evanghelizăm valori acceptate de toți, ci trebuie să promovăm o altă viziune despre om și despre societate. Nu este vorba doar de a convinge ca în retorica antică, ci de a rezista culturii *prêt-à-porter* ideologice, puterii zdrobitoare a mass-media, seducției pseudo-evidențelor.

Deja de mai multe decenii noi explicăm ce este legea naturală și care sunt premisele antropologice ale viziunii noastre referitor la persoana umană și la binele comun. Receptarea discursului nostru este slabă. Accentul efortului nostru trebuie să cadă pe afirmarea fundamentelor culturii umane. Am ieșit din perioada autocriticii noastre și a propriului nostru scepticism cu privire la relevanța poziției catolice, care nu este alta decât vestirea evangheliei ce ne purifică fără încetare, aducându-ne din nou la Cristos.

Nu e cazul să așteptăm o răsturnare a tendinței pe termen scurt. Prozedurile noastre democratice, care au făcut din valoarea democrației matricea relativismului, nu au mijloacele de a regăsi calea consensului în jurul legii naturale. *Cybercultura* blogurilor, unde toate opiniile sunt situate pe același plan, este reticentă față de un cuvânt public care face apel în mod

eficient la valori comune. Pe scurt, este inutil să ne plasăm pe același teren cu postmodernitatea. Întrucât acest teren nu există. Cuvintele sunt pline de capcane și cea mai mică tentativă a Bisericii de a corecta tirul este contracarat cu virulență. Să porți un dialog, da, însă nu în condițiile care ne sunt impuse. Noi dialogăm cu cei care se mai preocupă să caute adevărul. Cu cei care afirmă că nu există adevăr, dialogul se încheie imediat.

Cultura care se definește prin demolarea moștenirii iudeo-creștine poate ea oare oferi un cadru pentru dialog? Nu mai poate fi vorba de a reflecta asupra propunerilor postmodernității, ci de a-i denunța insuficiențele intrinseci. Dacă modernitatea mai propunea un echivalent al propriilor sale valori, postmodernitatea nu lasă nici un dubiu cu privire la proiectul său. Și aceasta, pentru că postmoderniștii nu acceptă să dialogheze cu noi. Pentru ei cauza este clară. Noi suntem supraviețuitorii arhaici ai intoleranței și ai represiunii.

Am văzut că creștinismul și cultura se îmbogățesc reciproc. Întruparea își înfăptuiește puterea transformatoare în inima oamenilor și deci în ȧesutul cultural căruia îi aparțin. Acest schimb a generat cultura creștină care și-a lăsat amprenta până în modernitatea occidentală, chiar în momentul în care ea pretindea că se îndepărtează de sursa ei. Trebuie să ne întrebăm în ce fel Evanghelia mântuirii poate fi primită și întrupată în cultura postmodernă așa cum noi o înțelegem ca *ideal-tip*, știind că ea se declină cu o infinitate de nuanțe de la un grup de europeni la altul. Părinții Bisericii percepuseră cultura greacă ca *praeparatio evangelica*. Am putea noi oare discerne câteva *pietre de așteptare* a mântuirii în cultura contemporană mondializată? Aceasta va fi munca anilor viitori. Căutarea *pietrelor de așteptare* este indispensabilă pentru a înrădăcina revelația creștină în realul uman. Diferența față de Antichitate este abisală, întrucât ne aflăm în fața demolării a ceea ce cultura creștină a produs, în timp ce Antichitatea se afla în căutarea celui Dumnezeu necunoscut pe care sfântul Paul l-a vestit ateniienilor. Căutarea *pietrelor de așteptare* trebuie să se facă de-a lungul celor două registre pe care creștinismul și-a manifestat întotdeauna fecunditatea culturală: antropologia și viziunea timpului.

a) Gândirea filosofică contemporană, aflată la limita nihilismului, manifestă o neputință totală în fața problemei morții. Individul acestei ordini nu mai este o persoană cu un suflet. Lipsa este de natură antropologică. Ea maschează această neputință cu ajutorul unor compensații derizorii. Nu moartea îi tulbură pe contemporanii noștri, ci pierderea unei ființe dragi îi pune în fața marilor întrebări cu privire la sensul vieții. Pentru a evangeliza individul postmodern, trebuie să ne legăm de ceea ce el resimte, în emoțiile sale profunde, mai mult decât de o apologetică riguros structurată.

b) În spatele tuturor blocajelor în construcția europeană și în globalizare se află absența unei perspective de viitor. Reacții de teamă favorizează încrâncenarea culturilor fundamentaliste și exclusiviste la persoane care caută repere și identitate, tentate să se repleze într-un trecut idealizat. Acestui fenomen de restrângere a orizontului de sens, creștinii, în calitate de comunitate credincioasă, trebuie să-i răspundă printr-un stil de viață care să exprime credința în viața cea nouă și veșnică.

Ucenicii lui Cristos, indiferent de confesiune, trebuie să facă să strălucească o altă viziune despre om și despre societatea umană în fața unei culturi mediatice, individualiste, emoționale, nihiliste și înșelate. Ei o vor face nu atât încercând să reproducă tipul de înculturare care a cunoscut succesul în trecut, ci, mai ales, dezvoltând o cultură alternativă, dătătoare a unui nou tonus, care pune în lumină o altă concepție despre om, despre viață, despre raportul cu ordinul temporal.

Traducere

Pr. dr. lect. Tarciziu Hristofor Șerban

## CHIESA E SECULARIZZAZIONE. IL CORTILE DEI GENTILI

Vittorio POSSENTI

Universitatea din Veneția,  
Academia Pontificală „Sfântul Toma de Aquino”<sup>1</sup>

**Sumar:** În articolul de față, autorul analizează raportul dintre secularizare și Biserică din perspectiva „curții neamurilor”, care se înserează în raportul delicat dintre Biserică și secularizare. Pentru democrațiile liberale, diferitele religii au fost cu timpul echivalate, din care cauză sfera publică trebuia să-și asume față de ele o poziție de indiferență și neutralitate; acest fapt este valabil și pentru religiile universale, cărora li s-a cerut îndelung să se limiteze la domeniul privat. Atare democrații au abandonat schema hegeliană în care religia este încorporată și captată în evoluția societății și adevărată în interiorul Statului; în Europa, pe lângă aceasta, ele se îndepărtează și de schema americană, în care religia este un fundament independent al societății, rămânând separată de puterea politică. Totuși, o schimbare semnificativă este în desfășurare în mediile gândirii seculare

**Cuvinte cheie:** religie, indiferență, democrație, societate postseculară, ateism, umanism, știință, frumusețe, curtea neamurilor, secularizare, Biserică.

**Summary:** In this article, the author examines the relationship between secularization and the Church in terms of „the court of the Gentiles” which is inserted in the report delicately between Church and secularization. Liberal democracies, different religions were equated time, that is why the public should take from them a position of indifference and neutrality, this is true for universal religions, which were required to be limited to long private sector. Such democracies have abandoned the Hegelian scheme in which religion is incorporated and abstracted in the evolution of society and true within the state; in Europe, in addition, they are removed the American scheme, in which religion is a foundation independent of the company, remaining separate politics. For all that, a significant change is unfolded in secular thinking of the environments.

**Keywords:** religion, indifference, democracy, postsecular society, Benedict XVI, atheism, humanism, science, beauty, Court of the Gentiles, secularization, the Church.

---

<sup>1</sup> Prof. Vittorio Possenti s-a născut în anul 1938 la Roma. Predă filosofie politică la Universitatea „Cà Foscari” din Veneția și este membru al Comitetului Național pentru Bioetică din Italia, al Academiei Pontificale „Sf. Toma de Aquino” din Roma și al Academiei Pontificale de Științe Sociale din Vatican. Este autorul a peste 25 de lucrări de filosofie politică, etică și ontologie.

1. Chiesa e secolarizzazione. La prospettiva del ‘cortile dei gentili’ si inserisce nel delicato rapporto tra Chiesa e secolarizzazione. Per le democrazie liberali le varie religioni sono state a lungo equivalenti, per cui la sfera pubblica doveva assumere nei loro confronti una posizione di indifferenza e neutralità; ciò valeva anche per le religioni universalistiche alle quali si è lungamente domandato di limitarsi al privato. Tali democrazie hanno abbandonato lo schema hegeliano in cui la religione è incorporata e captata nell’evoluzione della società e inverata entro lo Stato; in Europa inoltre esse si allontanano anche dallo schema americano, dove la religione è fondamento indipendente della società, pur rimanendo staccata dal potere politico.

Un mutamento significativo è però in corso in ambiti del pensiero secolare, dove emergono i nomi di J. Rawls e di J. Habermas. Quest’ultimo condensa l’esplorazione compiuta nella seguente frase: “La neutralità ideologica dell’autorità statale, che garantisce pari libertà etiche ad ogni cittadino, non è conciliabile con la generalizzazione politica di una visione laicistica del mondo. I cittadini laicizzati, nella misura in cui si presentano come cittadini dello Stato, non hanno la facoltà di negare in linea di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né di contestare ai cittadini credenti il diritto di contribuire a pubbliche discussioni in linguaggio religioso” (1). Per espressa ammissione l’autore cerca una posizione che media tra i severi custodi di un liberalismo restrittivo quanto all’uso pubblico della religione e i revisionisti radicali di tale posizione.

Un mutamento ancora maggiore si verifica nei movimenti religiosi. Se quelli di stampo moderno sembrano più o meno rassegnati ad una ulteriore privatizzazione della religione, quelli postmoderni non rinunciano al compito di una sua presenza indirizzata a edificare nuovi rapporti sociali e umani, lontani da quelli di una società civile pienamente mercantile. Si tratta di un atteggiamento inedito che non può essere fatto rientrare, come è stato frequente nella modernità, entro il quadro di accordi, concordati e negoziati fra Chiesa e istituzioni politiche. Il grande problema del XXI secolo è di giungere ad una sfera pubblica eticamente e religiosamente qualificata in cui democrazia e religione si incontrino e si comprendano.

La situazione è allo spartiacque, poiché mutamenti di fondo sono intervenuti nel processo di secolarizzazione, che sembrò sino a un recente passato inarrestabile. In effetti da circa 30 anni diverse espressioni religiose, al di là dell’Occidente ma anche senza escluderlo, hanno ricominciato ad acquistare spazio nella sfera pubblica, opponendosi al pluricentenario movimento che vorrebbe ridurre la religione al privato. Il giudizio secondo cui la civiltà va verso il secolarismo e l’estinzione della religione, non appare più certo. Ciò che sta adesso prendendo forma sotto i nostri occhi è una

“deprivatizzazione” della religione nel senso che istituzioni e forze religiose hanno elevato una sfida culturale, sociale, politica, contrastando la secolarizzazione, mettendo in discussione la pretesa neutralità dello Stato sui valori, e riformulando la consolidata distinzione fra pubblico e privato, e fra etica pubblica e etica privata. Stiamo procedendo verso un nesso tra religione e politica di tipo postsecolare. Per società postsecolare intendo la chiusura dell’epoca della neutralizzazione pubblica della religione e il suo ritorno ‘in piazza’. Non intendo per postsecolare la fine della laicità o del carattere laico-secolare delle istituzioni politiche, e neppure la mera constatazione che la religione torna nel pubblico, ma la costruzione di una nuova legittimità per quest’ultimo esito.

E’ innegabile che vi siano le condizioni per una riapertura postmoderna del nesso Chiesa-secolarizzazione, poiché l’ateismo militante è in scacco e sono giunte a dissoluzione le principali teorie filosofiche che ritenevano di aver distrutto la religione: il positivismo ottocentesco, il marxismo, l’agnosticismo radicale, il criterio di autonomia giocato contro Dio, ecc. Sempre meno plausibili appaiono le ragioni filosofiche per essere atei.

Nel nuovo rapporto tra Chiesa e società i credenti sono invitati ad uscire dalle sacrestie ed andare nell’agorà, in modo che – come i preti operai entrarono nelle fabbriche – così gli studiosi e gli accademici vadano tra i còlti e condividano i loro dubbi. Un invito che ho lungamente elaborato in vari miei scritti, e che recentemente è stato rilanciato da Jürgen Moltmann (2). Numerosi anni fa lo stesso Moltmann aveva osservato che il carattere pubblico del cristianesimo è divenuto problematico nella vita moderna, in cui né la religione né la tradizione sono più considerate necessarie per rendere possibile la società e la socialità: a questo fine è sufficiente, si dice, che gli uomini commercino e consumino. Di conseguenza molti elementi dell’esistenza sono ricondotti all’ambito privato, mentre la fondamentale destinazione sociale dell’uomo pare divenuta il lavoro e il loisir. Entro tale situazione “la Chiesa cristiana è diventata proprio quello che non era mai stata, quello che secondo il Nuovo Testamento non avrebbe mai potuto essere: *cultus privatus*” (3).

2. Il cortile dei gentili. In questo quadro in chiaroscuro, segnato dall’indifferenza religiosa più che da un esplicito ateismo e antiteismo, è risuonato alla fine del 2009 un ispirante invito di Benedetto XVI: “Io penso che la Chiesa dovrebbe anche oggi aprire una sorta di ‘cortile dei gentili’ dove gli uomini possano in una qualche maniera agganciarsi a Dio, senza conoscerlo e prima che abbiano trovato l’accesso al suo mistero”. Con queste parole pronunciate nel discorso alla Curia romana, Benedetto XVI apre straordinari orizzonti e tocca un nodo profondo della situazione spirituale di oggi. Il tempio antico doveva essere casa di preghiera per tutti i

popoli, secondo la parola di Isaia ripresa da Gesù (Mc 11,17), che sgomberò l'atrio del tempio da affaristi inopportuni in modo che i gentili proprio lì potessero pregare l'unico Dio. Altrettanto deve fare la Chiesa nel rispondere alla ricerca di Dio nella nostra epoca secolarizzata e scientistica. Oltre al necessario dialogo con le religioni, il papa invita i credenti ad aprire un nuovo versante di attenzione verso agnostici ed atei, per i quali Dio è lontano, estraneo, irrilevante. Per loro forse la mancanza di Dio non è sentita come mancanza, come qualcosa che diminuisce l'uomo e lo rende più piccolo; ma può ben essere che in molti rimanga una nostalgia di Dio e il desiderio nascosto che la sua luce torni ad illuminare la storia universale.

Mi pare che l'indirizzo prioritario suggerito da Benedetto XVI non sia quello di combattere l'ateismo militante, che tra l'altro oggi, quando vi è ancora, risulta alquanto raro, ma quello di preparare uno spazio di riflessione e di apertura per coloro – agnostici – che possano respirare e trovare l'ingresso in una dimensione diversa; e di stimolare il gran numero di coloro che versano nell'indifferenza religiosa. Sono coloro che hanno bisogno di essere avviati e predisposti ad ascoltare il Vangelo, a ricevere una *prae-paratio evangelica*. Sottolineo con grande vigore il nesso indispensabile tra cortile dei gentili e preparazione all'accoglienza del Vangelo, poiché in quel 'cortile' si è predisposti a domandare su Dio e ad accogliere il Vangelo. Teniamolo presente costantemente.

L'invito di Benedetto XVI coglie nel segno, manifestando che una fase nuova si va aprendo in Occidente nella lunga vicenda dell'ateismo e dell'irreligione. Poiché tale vicenda non è univoca e diverse possono essere le strade per entrare nel 'cortile dei gentili', è bene meditare sulla situazione contemporanea da più prospettive. Presento dunque cinque riflessioni che danno spazio a nuclei di ombra e di speranza, di cui fare memoria nel cortile dei gentili.

3. Partiamo dall'irreligione/indifferenza occidentale: a che punto siamo? L'atteggiamento giusto è di mantenersi aperti alla speranza e tenere incollato l'orecchio alla terra per decifrare il brusio di germinazioni invisibili. Esse dicono che, nonostante alcuni recenti ritorni d'esplicito antiteismo e di virulenta critica del cristianesimo, sviluppatasi in Europa da circa dieci anni, l'irreligione occidentale non è più così certa di se stessa.

Che cosa intendo con questo nome? Nell'irreligione si esprimono un'empietà e un rifiuto della religione maggiori di quanto siano presenti nell'ateismo, poiché si allontana l'idea stessa di religione. La religione naturale cui aderivano i pensatori empiristi e la prima ondata dell'illuminismo si capovolge in irreligione naturale; l'uomo naturaliter religioso in uomo naturaliter irreligioso, mentre il sacro tramonta. L'irreligione significa dunque questo: non solo Dio non esiste e se mai vi è stato non ha lasciato

alcuna traccia di sé, ma – se anche vi fosse – non ci servirebbe in nulla nel cammino con cui procediamo a edificare le nostre vite; sarebbe anzi inutile e superfluo. L'irreligione si presenta come fredda indifferenza, convinzione che il sentimento dell'inesistenza di Dio sia quello più sano, persuasione che sentire la mancanza di Dio come mancanza sia un'idea storta. In questo quadro manifesta nuova lena l'ateismo a base positivistica e scientifica, che ripone fiducia solo nella scienza quale luce che dissipa le tenebre dell'errore. Lo scientismo tecnologico si preoccupa più di produrre l'uomo che di combattere Dio: la sua scomparsa seguirà inevitabilmente con l'avvento dell'irreligione. Il perno epistemologico di questa operazione è il postulato di chiusura dell'universo fisico, secondo cui ogni evento fisico che ha una causa, ha una causa esclusivamente fisica (4).

Ma l'irreligione non è più così certa di se stessa. Essa, oltrepassata la sua fase di potenza e di gloria, sta sperimentando il dubbio e si pone degli interrogativi in specie in rapporto al futuro dell'uomo. Tutto sommato, sono pochi coloro che oggi parlano della illusione e delusione di Dio, e che realmente ritengano che l'uomo, guidato dalla scienza, ce la possa fare da solo. La fiducia nel progresso si è molto ridimensionata, e con essa la fiducia che l'irreligione sia cosa migliore dell'apertura religiosa. Qua e là riemerge, specialmente nei momenti duri e tristi della vita, il desiderio di un aiuto che provenga da un altrove rispetto al mondo, la nostalgia di una compagnia, di un'apertura al mistero dell'esistenza in cui ogni soggetto è immerso. Permane però un sentimento antieroico dell'esistenza.

4. Sentimento antieroico della vita. Verso la metà del XX secolo le società occidentali di massa, fuoriuscendo dalla tragedia delle due guerre mondiali, sono bruscamente passate dall'irrazionalismo epico, fino ad allora nutrito dai totalitarismi e venato da istinti di morte, a una diversa forma di irrazionalismo, quello consumistico-affluente che ripone lo scopo della vita nella produzione e consumo illimitati di beni materiali e nel circolo "allettamento-soddisfazione-allettamento" di sempre nuovi desideri. Da ciò è scaturita una forte omologazione culturale e di costume, che ha fatto parlare di una *pensée unique* capace di influire sull'etica, la politica, l'economia. L'evento è avvenuto in concomitanza col grandioso rilancio prima della democrazia e poi, da vari decenni, del liberalismo.

Colpisce comunque il crescente sentimento antieroico dell'esistenza, che affonda le proprie radici in un antieroismo antropologico. L'analisi esistenziale suggerisce di riprendere a coltivare l'eroismo nel momento in cui l'uomo occidentale affonda nella piccolezza antieroica. Siamo poveri di passione per la verità e di speranza, e questo ci conduce al tramonto, anche demografico: il domani ci fa paura, non osiamo più, siamo bloccati nel dare la vita e se attendiamo qualcosa ci rivolgiamo alla scienza, pur intuendo che

vi è bisogno di una sapienza più alta di quella che può venire dalla scienza.

E' difficile evangelizzare un uomo intimamente fiaccato, il cui cuore si accontenta di desideri banali. L'uomo contemporaneo non può ridiventare credente se rifiuta l'eroismo. L'umanesimo antropocentrico ci ha reso sterili. Secoli fa iniziò l'avventura di tale umanesimo, che di crescendo in crescendo partorì il suo più alto sogno: concepì l'uomo come un essere divino (ma senza Dio), e pensò Dio come un mito in cui l'uomo si alienava, gettando in esso e perdendovi la sua grandezza, sino a quando un Prometeo non l'avesse risvegliato. Oggi l'antropocentrismo è meno sicuro di sé, ma non è finito. Esso ridimensiona realisticamente le sue speranze; si occupa del nesso scienza-politica-economia-etica, cercando di organizzare attorno ad esse il mondo umano. Esso dunque si ricentra, ma senza rinunciare a imperniarsi sul singolo, che diventa l'unica unità di senso. Per non dire di altre più radicali correnti dove l'antropocentrismo si capovolge nel suo contrario, nel vangelo nichilistico della „morte dell'uomo” (Foucault) in cui si riconosce un esito coerente della cosiddetta „morte di Dio” (Nietzsche). Un annuncio non può andare senza l'altro: la fine dell'esemplare comporta di necessità quella dell'immagine. Senza Dio l'uomo può organizzare la terra, ma finirà per organizzarla contro l'uomo.

Il ricentramento antropologico in atto, imperniato appunto su una concezione antieroaica dell'esistenza, produce un io minimo nel quale l'autodisciplina del carattere, consistente nel restare saldo nell'anima, al di sopra del benessere e aperti all'avventura dello spirito, si indebolisce assai. L'uomo antieroaico è l'uomo prosaico, che rinuncia al rischio e alla lotta, a scommettere sul domani, non accettando di esporsi alla sconfitta, ma estenuandosi nel divertissement del futile e del secondario. L'io antieroaico passa scivolando sulle possibilità estreme dell'esistenza, nelle situazioni-limite, troppo impegnative e segnate dalla possibilità del tragico. Se le considerasse con serietà, sarebbe costretto ad abbandonare il suo io minimo, quell' *esprit de petitesse* in cui risiede la sua soddisfazione di „io comico”. D'altra parte un elemento antieroaico sembra inerente al modo con cui viene da tempo intesa la democrazia. Secondo A. Yehoshua „con la democrazia moderna la passione per gli eroi è in declino. La democrazia infatti non crede negli eroi e diffida di loro”. La democrazia livella e poco apprezza l'eroismo del quotidiano.

Il cortile dei gentili e più ampiamente l'evangelizzazione dell'Occidente deve puntare su un nuovo eroismo, che riemerge contro il generale sentimento antieroaico della vita e il facilismo del benessere: ripresa che è possibile dove umano e divino si danno la mano. Tale è l'umanesimo teocentrico, dove Dio e uomo cooperano a produrre un'opera divinamente umana, segnata dall'eroismo dell'amore e delle virtù, che dà la massima prova di sé

stesso nel caso estremo del martirio. Qui sotto la contraria species del fallimento e della sconfitta vengono in realtà decisi gli eventi della storia: „si vedrà che soltanto il martire è in grado di governare il mondo nel momento decisivo” (Kierkegaard). In certo modo anche l’umanesimo ateo, sebbene segnato da una deviazione catastrofica capace di distruggere tutto, fu eroico a modo suo: organizzare la terra senza o contro Dio richiede un’inflexibile tensione della volontà e della mente, perché le tracce di Dio si presentano ovunque e non sarà mai finita la lotta per cancellarle. Ma questo eroismo è finito da tempo, ha distrutto se stesso, quasi disseccando ogni altra sorgente. Rievangelizzare l’Occidente implica che vengano nuovamente scoperti l’eroismo della vita cristiana e l’esperienza della santità.

5. Un cortile dei gentili per gli scienziati. Si è appena osservato che, nonostante alcuni recenti ritorni d’esplicito antiteismo e di virulenta critica del cristianesimo, sviluppatasi in Europa da circa 10-15 anni, l’irreligione occidentale non è più così certa di se stessa. Sta sperimentando il dubbio e si pone degli interrogativi in specie in rapporto al futuro dell’uomo: possiamo produrre l’uomo con le biotecnologie? fare l’uomo così come ve ne è bisogno, produrlo come serve, applicando una sorta di fondamentalismo del mercato e dell’utile alla antropogenesi?

Queste domande riproposte da tanti mostrano la necessità di aprire uno specifico ‘atrio dei gentili’ indirizzato agli scienziati ed ai tecnologi che sino a poco fa erano in qualche modo fautori dell’irreligione europea, ma che lentamente si trovano nella loro coscienza confrontati con la domanda se riprendere in mano con la questione dell’uomo quella di Dio. Se così accadrà, i credenti potranno favorire un dialogo centrato su una fondamentale contraddizione che insidia tutti: da un lato la micidiale miscela di hybris e sentimento d’onnipotenza che vuole trasformare l’uomo in creatore di se stesso, e dall’altro l’estrema fragilità spirituale e psicologica di tanti contemporanei. Essi sono avvolti in un velo narcisistico che assottiglia ogni loro desiderio, ma che pone un’insuperabile barriera verso gli altri. E’ come se ciascuno s’intendesse come un’isola e dicesse ad ogni altro: noli me tangere, ma poi si scoprisse disperatamente solo e illuso nei suoi sentimenti d’onnipotenza. In quest’atrio dei gentili ci si accorge che problema di Dio e problema dell’uomo vanno insieme, e che come Paolo ad Atene bisogna nuovamente annunciare il Dio ignoto nel grande areopago planetario.

Riferendomi all’Italia, osserverei che probabilmente non sono molti gli scienziati (fisici, biologi, genetisti) che sposano una prospettiva rigorosamente e programmaticamente atea. Si ha anzi l’impressione che atteggiamenti favorevoli ad un ateismo di principio oppure metodologico (procedere sempre etsi Deus non daretur) provengano più da filosofi che da scienzi-

ati, o anche da scienziati che elaborano ‘visioni’ filosofiche (5). Ora in un ipotetico cortile dei gentili rivolto a scienziati, epistemologi ed affini, un’attenzione dovrebbe essere rivolta alla difficoltà ad essere realmente atei. Essere atei è qualcosa di difficile: non tutti coloro che dicono di esserlo, lo sono, perché occorre costantemente allontanare con violenza le vestigia di Dio e sradicarlo dalla propria anima. Ma non voglio negare che esistano veri atei. La loro è una rivolta contro Dio: il risultato è un maremoto micidiale, ossia l’assunto formulato da Dostoevskij che “senza Dio tutto è permesso” e l’ateo diventa lui stesso la sorgente del bene e del male. E’ difficile sfuggire a questo rischio, in base a cui l’ateo può diventare un legislatore morale assoluto che stabilisce con durezza la sua legge. Lenin durante un colloquio firmava con noncuranza una quantità di condanne a morte: il successo della rivoluzione era lo scopo, e gli uomini un mero mezzo. Quante volte lo scopo è il successo, e l’uomo è nulla: forse l’etica adattativa dell’evoluzione ci libererà da questo?

Si tratterebbe dunque nel cortile dei gentili di meditare sul carattere, del tutto peculiare e irriducibile all’empirico, di quel fenomeno fondamentale ed unico della coscienza che è l’obbligazione morale: ossia il sentire attraverso la conoscenza per inclinazione e parimenti attraverso il giudizio dell’intelletto che vi sono cose che vanno fatte perché buone, ed altre che vanno evitate perché cattive.

6. La bellezza nel cortile dei gentili. Ho accennato finora a questioni in cui la scienza, i problemi della vita, l’etica giocano un grande ruolo in eventuali multipli cortili dei gentili. Cambiamo ora registro e guardiamo verso la bellezza. Sostengo che nel cortile dei gentili largo spazio dovrebbe essere destinato alla cura della bellezza e dell’integrità: quando vi è amore per la bellezza siamo sulla buona strada, poiché l’esperienza del bello ci conduce ad ammirare e ci dispone a pregare. Secondo san Tommaso d’Aquino la bellezza è denotata da tre caratteri: integritas, consonantia, claritas (integrità, armonia, chiarezza o splendore, S. Th., I, q. 39, a. 8), ed in questo senso il Figlio Unigenito è la bellezza suprema. Non commento qui questa posizione dell’Aquinato. Voglio solo proporre che l’integrità, l’armonia o consonanza delle parti nel tutto, e la claritas che è il risplendere di una forma su una materia ben proporzionata, sono sempre e dovunque gli immortali caratteri della Bellezza. Integrità armonica che depone in noi anche un appello all’integrità morale; consonanza o armonia delle parti che dispone all’equilibrio, chiarezza di luce che è il risplendere di una forma e che richiama l’irraggiamento del bene.

Oltre il cortile dei gentili vi è la liturgia in cui i sensi giocano un ruolo fondamentale: vedere l’azione liturgica, ascoltare la parola, toccare l’altro col segno della pace, gustare il pane eucaristico, odorare il profumo

dell'incenso. L'intera azione liturgica mira a introdurci nel mistero di Dio, e per questo deve entrare in campo un atteggiamento contemplativo che ci faccia uscire dal ciclo senza riposo del movimento.

Scrisse Thomas Eliot:

“Il ciclo senza fine dell'idea e dell'azione,  
L'invenzione infinita e l'esperimento infinito,  
Portano conoscenza del moto, non dell'immobilità,  
Conoscenza del linguaggio, ma non del silenzio,  
Conoscenza delle parole, e ignoranza del Verbo” (Cori da La Rocca)

Adornare il luogo del culto con quanto di più bello esiste è una necessità intrinseca per rendere onore al Signore e non perdere noi stessi il senso di ciò che è sacro e divino. Con la bellezza del rito liturgico rendiamo lode a Dio e ne intravediamo qualche aspetto.

7. Il cortile dei filosofi ovvero la filosofia nel cortile dei gentili. La nostra ultima e più ampia riflessione ci conduce al nesso tra il 'cortile dei filosofi' e l'appropriata preparazione evangelica che ne scaturisce.

Penso che ci debba essere un cortile dei gentili anche per i filosofi, cui guardo con interesse perché sono anch'io filosofo, e nutro per la 'categoria' simpatia ed indulgenza. Quale compito possono giocare filosofia e Vangelo dinanzi a coloro che si trovano in tale cortile e cercano? In altri termini è inderogabile porre la domanda se e come la filosofia, quale specchio in cui si riflette la cultura dei popoli (cfr. *Fides et ratio*), possa valere come *praeparatio evangelica*. A tale questione che chiede se la filosofia possa rappresentare in generale un'area di conoscenza che predispone all'ascolto aperto, amichevole, non pregiudicato dell'annuncio cristiano, l'enciclica *FR* assegna risposta positiva, fondandosi sull'esperienza dei primi secoli cristiani e facendo riferimento in specie a san Giustino e a Clemente Alessandrino (cfr. n. 38).

Alla più specifica questione se in particolare possiamo pensare nell'orizzonte della *praeparatio evangelica* la filosofia postmoderna, la *FR* non suggerisce una risposta, anzi la questione non è sollevata. In effetti la formulazione stessa della domanda può suscitare stupore. Si obietta: non è dal pensiero moderno e contemporaneo, tanto influente su quello postmoderno, che sono venute radicali contestazioni al cristianesimo, a Dio, al Cristo? Non ha esso voluto porsi in numerose sue espressioni come ateo e antiteista? E non è oggi tale pensiero non di rado incamminato verso il nichilismo o almeno a costeggiarlo?

7.1. Il cortile dei filosofi è un cantiere in perpetuo movimento ed un poco ingrato: la discussione è sempre accesa, ma non è chiaro se essi si ascoltino reciprocamente con attenzione. Sarà comunque un buon passo de-

terminare in qual senso un cortile dei filosofi possa “agganciarsi a Dio senza conoscerlo” e valere come *praeparatio evangelica*. Ricorrendo a questo termine, si impiega un concetto antico, a cui ha fatto ricorso Clemente Alessandrino, intendendo la filosofia greca come strada e cammino per venire preparati a ricevere il Vangelo: qualcosa di analogo si riscontra in Agostino in rapporto alla filosofia platonica (cfr. *De civitate Dei*). Per Clemente il “Testamento” ad uso dei Gentili fu la filosofia: essa giustificava i Greci, i quali secondo l’autore in qualche modo intravedevano le due verità fondamentali su Dio creatore e remuneratore. Non è superfluo aggiungere che a questa tesi si contrapponeva allora quella degli gnostici e dei marcioniti, che intendevano la filosofia come sapienza diabolica data dagli angeli decaduti agli uomini: la filosofia o la conoscenza come frutto del serpente (6).

Nella filosofia che prepara il cammino all’annuncio del Vangelo si può forse individuare un equivalente naturale del compito di Giovanni Battista che preparò la strada al Verbo: chi appronta la strada, fa in modo che i principali ostacoli siano rimossi e che il cammino non sia tortuoso. L’idea di Clemente può risultare anche oggi valida, a patto di saper individuare la forma più urgente di preparazione evangelica che la filosofia può offrire. Se mi interrogo in proposito, intravedo che tale preparazione dovrebbe includere la riconquista del senso della verità e di Dio, e la capacità di sgombrare il terreno dai principali ostacoli, fra cui appunto il nichilismo, col quale è andata in frantumi non solo l’idea che la filosofia potesse valere come *praeparatio evangelica*, ma è entrato in una zona d’ombra un altro compito “tradizionale”: quello secondo cui il filosofare vale come cura e medicina dell’anima.

Rispetto all’orizzonte di Clemente, che considerava il mondo antico prima della venuta di Cristo, viviamo in una condizione diversa, poiché il Vangelo è stato annunziato. Il tema della preparazione evangelica da parte della filosofia non può perciò venire inteso in senso sostitutivo e surrogatorio di qualcosa che ancora non c’è, ma in modo cooperante e aprente: preparare il cammino, non ponendo ostacoli all’accoglienza di qualcosa che già si è manifestato. Ciò in modo più determinato significa per la filosofia: non adulterare il senso della verità e del bene, e operare perché con le assise naturali della mente e del volere il soggetto sia indirizzato verso tale senso.

7.2. Un metodo narrativo e concettuale. Nel cercare di intendere come la filosofia possa svolgere un compito di preparazione evangelica, vari cammini e diverse metodologie si prestano allo scopo. La strada che percorreremo adotta un metodo narrativo che racchiude peraltro concetti primari e potenzialità filosofiche. Si volge a figure del passato, ritenendo che dal loro esempio possa venire un’ispirazione permanente per intendere la preparazione evangelica e la cooperazione fra fede e ragione. Ci indirizzeremo

in specie a quelle persone capaci di incarnare filosofia e fede nella loro forma più pura e tipica, chiedendo: chi è/chi sono i rappresentanti della filosofia? chi è/chi sono i rappresentanti della fede? Convocheremo dinanzi allo sguardo della mente cinque figure: Socrate, Gesù, Pilato, Abramo, Odisseo/Ulisse, osservandoli nel loro agire.

7. 3. Socrate e Gesù. In Socrate si è sempre riconosciuto il rappresentante e in certo modo il padre della filosofia, degno di quell'amore che il giovane Platone maturò in se stesso e gli serbò per tutta la vita, nella nostalgia dello stupore che un giorno lo sorprese nell'incontro con lui. Anche Nietzsche - pur tanto avverso al grande occhio ciclopico di Socrate a cui imputava la dissoluzione della tragedia greca, e la nascita con la filosofia di uno sconsiderato ottimismo teoretico - ne riconosce l'eccezionale rilievo (cfr. *La nascita della tragedia*). In Gesù abita la Parola eterna incarnata, o comunque una personalità d'eccezione, un grande maestro di morale, come Kant riconosceva. Se osserviamo attentamente i due personaggi, per non pochi aspetti simili, qualcosa ci colpisce e sollecita la nostra meditazione. Socrate interroga, Cristo è interrogato. L'Ateniese si aggira per la piazza pubblica, l'agorà, ponendo domande e infastidendo non di rado i suoi interlocutori, a cui appariva come un tafano importuno. Egli chiede: che cosa è la giustizia? che cosa il bene? e la felicità? Da queste domande e da quelle dei filosofi ionicî precedenti è nata la filosofia. Socrate interroga. Gesù invece è interrogato lungo le strade della Galilea e della Giudea: è interrogato dagli scribi e dai farisei, dal giovane ricco, dal popolo, da sua madre, da Pilato, dal sommo sacerdote, dagli apostoli, dai discepoli, ecc. È interrogato perché, rispondendo, renda testimonianza alla verità.

Socrate non è la verità, perciò interroga: domanda per sapere ed anche per correggere nel dialogo critico le opinioni infondate. In Cristo gli interlocutori avvertono qualcosa di grande e di misterioso, forse la verità stessa, perciò egli è interrogato. Chi interroga, non sa, ma cerca. Chi è interrogato, sa, ed è interrogato su quanto sa. Ciò pone una diversità fra i due personaggi, che è la differenza tra la filosofia e il divino. La filosofia cerca Dio, ma non è divina: essa non sa, ma cerca di sapere; si tende tutta e si affatica nello sforzo della ricerca; raramente raggiunge una condizione di quiete. Un'altra differenza emerge dal diverso carattere dell'interrogazione: Socrate eleva domande allo scopo di raggiungere la verità sulle essenze etiche. Cristo è ultimamente interrogato in ordine a lui stesso: chi sei tu? gli si chiede. Insieme gli si domanda: che cosa è la verità?

7. 4. Gesù e Pilato. Questione sulla identità di Gesù e questione della verità si congiungono e si fondono. Quest'ultima fu la domanda di Pilato durante il processo a Gesù. Egli chiede: "che cosa è la verità?" (*quid est veritas?*), ma non attende la risposta. Aveva troppa fretta. Fretta di chiu-

dere il caso in qualche modo, di non scontentare troppo le parti che gli stavano a cuore, di cui desiderava garantirsi l'appoggio. Forse è il prototipo di tanti personaggi importanti, che hanno sempre qualcosa di urgente che li attende e niente di essenziale da fare. Pilato è distratto e perciò non aspetta la risposta : si rivolge alla folla chiedendo : che cosa volete che io faccia di lui ? Egli domanda, non però in ordine alla verità. La verità non risponde ai frettolosi ed ai disattenti (7). Se un insegnamento si diparte dal dialogo tra Gesù e Pilato, è l'invito alla quiete e alla calma: reiterare la domanda e attendere con pazienza e perseveranza la risposta. Socrate da parte sua domanda senza stancarsi, in modo non finto. Non ha fretta. Forse è un contemplativo, anzi lo è, come è attestato dall'episodio di Potidea durante una campagna militare, quando rimase fisso in ininterrotta meditazione per un giorno intero ed un'intera notte, sollevando la meraviglia di compagni e militi (cfr. Simposio, 220 c ss).

Che cosa dobbiamo pensare di Gesù, di Socrate, di Pilato ? Gesù, interrogato sulla sua divinità, sta oltre la filosofia e la fede. Socrate ci appare il rappresentante della filosofia; Pilato si presta a più di un' interpretazione: è l'autorità infedele al suo compito; forse è il curioso che pone domande distratte, in modo ben diverso da Socrate. Se abbiamo trovato il rappresentante della filosofia, non c'è ancora venuto incontro quello della fede, che non può essere né Pilato, né il Verbo Incarnato. Non avendo ancora convocato Abramo, il dialogo tra filosofia e fede non può svilupparsi. Abramo è il padre di tutti i credenti ; egli credette contro ogni speranza (*spes contra spem*). "Abramo credette, perciò egli è giovane; poiché colui che spera sempre la cosa migliore, costui invecchia perché deluso dalla vita; chi si tiene sempre pronto al peggio, costui invecchia precocemente; ma colui che crede, conserva un'eterna giovinezza", scrisse Kierkegaard in *Timore e tremore*.

7. 5. Socrate e Abramo. La nostra "messa in scena" potrebbe concludersi a questo punto, ossia con la determinazione del rappresentante della filosofia e del cavaliere della fede. Uno scrupolo di lealtà e di aderenza agli eventi ci invita tuttavia a non fermarci a questo esito pur significativo, domandando a nostra volta se non si ritrovino in Socrate padre della filosofia e in Abramo padre dei credenti e cavaliere della fede atteggiamenti fondamentali analoghi che, avvicinando le due figure, avvicinino pure filosofia e fede.

Qualcosa di notevole, capace di stabilire una segreta affinità fra i due personaggi, ci sorprende nel comportamento di Socrate e in quello di Abramo, ed è l'obbedienza ad una voce che a loro viene rivolta, e dal cui ascolto nascono esiti diversissimi. Per obbedire alla voce della coscienza e non disobbedire alle leggi della polis, Socrate rimane nel carcere di Atene, bevendo la cicuta e affrontando la morte. Per obbedire alla voce di Dio, Abramo

esce dalla sua terra natale e va. L'uno rimane, l'altro va: l'uno resta nel carcere, l'altro esce dal suo paese. L'uno va incontro alla morte, l'altro all'ignoto.

Entrambi lasciarono indietro una cosa e presero con sé una cosa. Socrate lasciò indietro il desiderio di continuare a vivere, e prese con sé la speranza nell'immortalità e quella di poter perseverare a filosofare nell'Ade. Abramo, accingendosi a sacrificare Isacco, lasciò indietro le misure terrene del senso comune e prese con sé la fede: fede pura e assoluta, poiché nessuna richiesta del genere, nessun sacrificio di Isacco, sono indirizzati a Socrate. Ma entrambi sono uniti dall'aver ascoltato una voce che parlava in loro e dall'averle obbedito. E' la voce che chiama e parla in ogni uomo. Né Socrate, né Abramo hanno criticato, respinto, svuotato l'appello loro rivolto: nella sottomissione hanno cercato di comprendere, lontani dall'orgoglio di un pensiero autocentrato, che allontana da sé ciò che non calza con le sue misure.

In atti culminanti della loro esistenza il rappresentante della filosofia e il cavaliere della fede hanno ritenuto che non fosse possibile sottrarsi all'obbedienza ad una voce. Essi hanno ascoltato e obbedito. Anche la filosofia postmoderna, pur segnata da svolte scettiche e tentazioni formalistiche, potrà valere come *praeparatio evangelica* se ritroverà un contatto con la testimonianza di Socrate, mettendosi in ascolto della sua lezione, senza chiudere gli occhi su quella di Abramo. Ritrovare un contatto può qui significare due cose: non interrompere troppo presto e a buon mercato la ricerca, ossia non accontentarsi come non si accontentava facilmente Socrate nel dialogo per la verità; non perdere di vista che Socrate allontana da sé l'accusa di ateismo, sollevatagli contro da Meleto ed altri. Il padre della filosofia non è ateo: "Ma ecco che è l'ora di andare : io a morire, e voi a vivere. Chi di noi due vada verso il meglio, è oscuro a tutti fuori che a Dio" (*Apologia di Socrate*, trad. Manara Valgimigli). Egli intuiva che essere nel senso più alto è essere per sempre.

Se forse Socrate, come riteneva Kierkegaard (cfr. *La malattia mortale*), sta più in alto della filosofia moderna, non si dovrebbe aggiungere che Abramo sta più in alto di Socrate ? Sta più in alto non secondo una graduatoria di valore ma di elezione, poiché Abramo intuì qualcosa del mistero della Croce. A Socrate fu chiesto di accettare l'ingiusta condanna a morte, eseguita dalla città; ad Abramo di sacrificare il suo unico figlio. A chi fu domandato di più ? A quello a cui fu domandato di più e fu richiesta una speranza più grande, questi ha un presentimento della Croce. In essa (e nell'Incarnazione) sta il vertice della Rivelazione, la quale avviene "con eventi e parole intimamente connessi" (*Dei Verbum*, n. 2). Socrate e Abramo sono grandi e con profonde analogie nella loro grandezza: ma sta fra

loro conficcata quella Croce, di cui Abramo ebbe oscura conoscenza obbedendo alla richiesta di sacrificare Isacco. Quella Croce che nessuna struttura dialettica, nessuna argomentazione razionale possono dissolvere, perché sta oltre l'umano e la filosofia.

7. 6. Odisseo/Ulisse. Forse non è ancora terminato il nostro cammino, poiché oltre Gesù e Pilato, oltre Socrate e Abramo, ci interpella la figura di Odisseo/Ulisse. Essa una volta ancora ci indirizza verso Abramo. Entrambi viaggiano e affrontano l'ignoto, ma per diversi fini. Abramo per uscire dal suo paese natale, Ulisse per ritornarvi, per dimorare di nuovo nel luogo che è origo e fons di ogni bene e degli affetti familiari. Abramo è spinto dalla chiamata di Dio, l'Ulisse dantesco dal desiderio di "virtute e conoscenza": vi è in lui un intenso ardore di sapere, capace di sfidare la morte e che dà testimonianza al naturale desiderio di conoscere. Anche egli come Socrate è un'immagine della filosofia, che sempre deve tornare al proprio principio, e che per ottenere ciò è obbligata a compiere un rischioso viaggio. Condotta dal desiderio di sapere, non da vana curiositas, a varcare le colonne d'Ercole, Ulisse non ha nulla dell'Übermensch. E' l'uomo che cerca; è la filosofia senza la fede, che con forza e nobiltà rischia ma che ultimamente non riesce da sola a varcare quelle colonne. Che cosa trasmette la sua figura? Nel rispondere vorremmo distaccarci da Lévinas, per il quale l'elemento dubbio del greco Odisseo starebbe nel desiderio di ritornare al punto di partenza, all'origine. Il filosofo lituano intese tale atteggiamento come paradigma di una soggettività isolata, chiusa, autocentrata, identica a se stessa, forse indifferente al volto dell'altro.

Un'altra interpretazione pare possibile. Tanto Abramo, uscendo dalla sua terra, quanto Odisseo tentando di tornarvi, rischiarono per la verità. Poiché nessuna parola uscita dalla bocca di Dio venne rivolta ad Odisseo, egli dovette muoversi stando sulle proprie gambe e decidere contando sulle sue forze, nell'ascolto dell'eterna voce della natura e degli affetti che imperiosamente suggeriva un ritorno verso il paese natale nel superamento di molteplici insidie. Egli rischiò da solo per la verità dell'origine: vinse e perse. Vinse mantenendo alto il desiderio di conoscenza e tornando ad Itaca; perse invece la sfida nei confronti dell'ignoto. Forse questo è il destino della filosofia: poter con le proprie gambe percorrere un tratto di cammino, mai tutto; conoscere qualcosa, ed ignorare qualcos'altro. Per compiere più ampio tratto essa deve stringere alleanza, unendo alla propria energia conoscitiva quella che promana dalla Rivelazione. Non sappiamo quanto e come ciò accadrà nel postmoderno: ma che almeno la filosofia cammini con le proprie gambe e calpesti il solido terreno dell'essere! Questa è la condizione delle condizioni e prende vari nomi: realismo, senso dell'essere, intuizione intellettuale dell'essere, ecc. Una filosofia incamminata in questa

direzione è per sua natura aperta al trascendente, pensa l'uomo come strutturalmente disposto all'ascolto di una possibile Rivelazione, supera il criterio di immanenza con le sue strettoie finitistiche, dispone ad entrare ed oltrepassare il cortile dei gentili.

A questo punto si aprirebbe la delicata questione di quali e quante siano le filosofie attuali che rispettano le condizioni suddette. Se lo stupore dinanzi all'esistenza è genuino, la filosofia è sul terreno giusto per incontrare lo stupore infinito dell'Incarnazione, del Dio-uomo. Su questa soglia si esce dal 'cortile dei filosofi', si conclude la *praeparatio evangelica*, e inizia l' *itinerarium personae in Trinitatem*.

### Note

(1) Tra scienza e fede, 2005, trad. it. Laterza, Roma 2006, p. 18.

(2) Rinvio in particolare ai volumi: *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2002; *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria 2007; *L'uomo postmoderno. Tecnica religione politica*, Marietti, Milano 2009.

(3) *Prospettive della teologia*, Queriniana, Brescia 1973, p. 253.

(4) Il termine postulato è perfettamente appropriato, perché si chiede, talvolta con arroganza, di concederne la validità momentaneamente. Ben diversa cosa è il principio, in cui si esprime una verità innegabile, tale che la sua negazione può essere ridotta alla contraddizione. Su questi aspetti cfr. il mio "Caso evoluzione finalità", in AA. VV., *Natura umana, evoluzione ed etica*, Guerini, Milano 2007, pp. 75-107.

(5) Si vedano i volumi *Etica senza Dio* di E. Lecalano (Laterza 2007), *Senza Dio* di G. Giorello (Longanesi 2010).

(6) "Prima della venuta del Signore, la filosofia era necessaria per la giustificazione dei greci; ora, è utile per condurre le anime a Dio, giacché è una propedeutica per coloro che arrivano alla fede attraverso la dimostrazione... Dio infatti è la causa di tutte le cose belle, ma di talune in maniera principale, come dell'Antico e del Nuovo Testamento, delle altre secondariamente, come della filosofia. E forse questa è stata donata principalmente ai greci prima che il Signore chiamasse anch'essi : giacché essa conduceva i greci verso il Cristo come fa la Legge per gli ebrei. Ora la filosofia resta una preparazione che mette sulla via giusta colui che è perfezionato dal Cristo stesso" (Clemente, *Stromata*, 1, 5, 28). Occorre aggiungere che per Clemente i greci hanno appreso molte dottrine dai profeti dell'ebraismo.

(7) La domanda di Pilato - che cosa è la verità ? - non venne posta male o impropriamente : era la domanda. E Gesù risponde silenziosamente indicando in se stesso la Verità. L'anagramma di *quid est veritas* suona infatti *est vir qui adest*.

## RELIGIE ȘI VALORI ÎN ERA GLOBALIZĂRII

Prof. univ. dr. pr. Emil DUMEA  
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași<sup>1</sup>

**Sumar:** În acest articol, pr. Emil Dumea propune o reflecție cu privire la globalizare și influența acestui fenomen complex asupra religiei. Prima parte prezintă o prezentare a globalizării, care cuprinde multiple sfere ale activității omului: economică, socială, tehnologică, culturală, politică, ecologică etc. După această reflecție generală, autorul câteva etape istorice ale globalizării culturale, cu referire la exemple regionale și locale. În ultima parte, este deschisă problema valorilor în plin proces de globalizare, în contextul în care acestea diferă de la o cultură la alta, de la un individ la altul, atât prin formare, cât și prin continuitate.

**Cuvinte cheie:** globalizare, creștinism, valoare, cultură, individ, continuitate, schimb cultural, imperialism.

**Summary:** In this article, Fr. Emil Dumea proposes a reflection on globalization and the influence of this complex phenomenon on religion. The first part is an overview of globalization, which includes multiple spheres of human activity: economic, social, technological, cultural, political, environmental, etc. After this general reflection, the author presents several historical stages of cultural globalization with reference to regional and local examples. In the last part there are opened to question values of the process of globalization in the context in which they differ from one culture to another, from one individual to another, both by training and continuity.

**Keywords:** globalization, Christianity, value, culture, individual, continuity, cultural exchange, imperialism.

---

<sup>1</sup> Pr. prof. dr. Emil Dumea s-a născut în anul 1958 în localitatea Adjundeni, jud. Neamț și a absolvit cursurile Institutului Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași în anul 1984, fiind hirotonit preot în același an. A obținut titlul de doctor în Istoria Bisericii în anul 1997, la Universitatea Pontificală Gregoriană din Roma (Italia); iar din toamna anului 1991 este profesor de istorie ecleziastică în cadrul Institutului Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași. Din 2003 este Decanul Facultății de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „A.I. Cuza”, Iași.

## I.

### a. Reflecții generale despre globalizare

Această temă pune problema menținerii identității personale, comunitare și naționale, dintr-o perspectivă postmodernă<sup>2</sup>. Important de reținut este faptul că tendințele de reafirmare a problemelor identitare peste tot în lume sunt de fapt tendințe specifice procesului de globalizare.

Termenul de „globalizare”<sup>3</sup> nu a putut fi cuprins în cadrul unei definiții suficiente, complexe și elaborate. În general, globalizarea se referă la dezvoltarea universală a legăturii, integrării și interdependenței sferelor economice, sociale, tehnologice, culturale, politice și ecologice. Ne putem întreba dacă și religia intră în acest proces de integrare și interdependență.

Teoria socială a ultimelor decenii, ce aduce în primul rând în discuție problema schimbării sociale, numește acest proces globalizare. Pentru o mai bună înțelegere, se poate spune că este un proces unitar, ce cuprinde mai multe subprocese (cum ar fi procesul economic de interdependență, creșterea influențelor culturale, viteza de informație dată de tehnologie, noile guvernări și provocările geopolitice) ce au ca scop apropierea oamenilor, unindu-i într-un singur sistem global. Deținând toate aceste subprocese, globalizarea a reușit să afecteze întreaga omenire sub mai multe aspecte:

Industrial – dezvoltarea unei piețe mondiale de producție, precum și importul produselor pentru companii și consumatori;

Financiar – dezvoltarea pieței financiare în toată lumea și ușurarea accesului finanțării externe către corporații naționale și multinaționale;

Economic – realizarea unei piețe globale comune, bazată pe schimbul de bunuri și de capital;

Politic – globalizarea politică înseamnă crearea unui guvern al întregii lumi, care reglează relațiile dintre națiuni și garantează drepturile născute din globalizarea social-economică; de exemplu, putem vorbi despre imperiile în oglindă, american și rusesc, ce dirijează viața unei bune părți a oamenilor planetei noastre<sup>4</sup>;

Informațional – dezvoltarea mijloacelor de informare din locuri geografice diferite; mass-media și, mai ales, Internetul contribuie în manieră de-

---

<sup>2</sup> Ca reacție la monoliticul și universalul modernism, postmodernismul susține fragmentarea, multiplicitatea, fluiditatea, ba chiar dărâmarea a ceea ce a construit modernismul.

<sup>3</sup> Termenul de globalizare este folosit pentru prima dată de Theodore Levitt, în lucrarea *Globalization and Market*, Harvard Business Review, May-June 1983. Francezii preferă termenul *mondializare*.

<sup>4</sup> D. CHAUDET, *Imperiul în oglindă. Strategii de mare putere în Statele Unite și Rusia*, Cartier, Chișinău 2008.

cisivă la informarea aproape instantanee a unei bune părți a populației Globului despre orice se întâmplă, în orice colț al planetei unde este permis accesul liber la informație;

Cultural – dezvoltarea comunicării culturale pe tot cuprinsul planetei, capabilă de a da naștere unei noi conștiințe și identități globale – prin dorința de a consuma și de a avea acces la produse și idei străine, adoptarea de noi tehnologii și practici și participarea la o cultură a lumilor;

Ecologic – protejarea mediului înconjurător global, lucru ce nu poate fi posibil fără sprijinul, intervenția și colaborarea corporațiilor internaționale; schimbarea climatului, poluarea, creșterea nivelului apelor, interzicerea pescuitului în oceane și înmulțirea speciilor de pești răpitori sunt numai câteva exemple în acest sens;

Social – libera circulație a oamenilor pe teritoriile altor națiuni.

Marele avantaj al schimbului cultural: apariția multiculturalismului și accesul individual la diversitatea culturală (ex.: prin exportul filmelor de la Hollywood și Bollywood); oricum, cultura importată poate cu ușurință înlocui cultura locală, cauzând reducerea diversității prin hibridizare sau chiar asimilare; turismul internațional; migrațiile (inclusiv migrațiile ilegale); promovarea produselor de consum locale (alimentele, de exemplu) în alte țări; cultura de web și cultura pop: Pokemon, Idol Series, YouTube, MySpace și Facebook; evenimentele sportive din întreaga lume, de exemplu, FIFA World Cup sau Jocurile Olimpice; dezvoltarea infrastructurii telecomunicației globale, ce folosește tehnologii precum internetul, comunicarea prin sateliți, telefoanele mobile (wireless), cabluri cu fibră optică.

Presupune procesul globalizării o nouă formă de imperialism? Așa cum arată Roland Robertson în scrierile sale<sup>5</sup>, procesul globalizării începe printr-o fază germinală, localizată în Europa secolului al XV-lea, în timpul Imperiului Mongol, când a avut loc marea integrare de-a lungul Drumului Mătăsii. Integrarea globală a continuat apoi, de-a lungul expansiunii comerciale europene, din secolele XVI-XVII, când imperiile portughez și spaniol au reușit să se răspândească în toate colțurile lumii. În epoca modernă, efectele industrializării europene sunt notabile. Globalizarea s-a transformat într-un fenomen al business-ului, o dată cu apariția primei companii multinaționale din Olanda secolului al XVII-lea – *Dutch East India Company*. A fost prima companie din lume care a folosit sistemul de acțiuni, ce poate fi considerat un pas important către globalizare.

Faza incipientă a globalizării, ca fenomen, se întinde până spre anul 1870. Trece apoi printr-o fază în care au loc formalizarea internațională și implementarea în spațiul social a ideilor noi despre umanitate (1870-1920).

---

<sup>5</sup> *Globalization: Critical Concepts in Sociology*, vol. 1-4, London - New York, 2001-2004.

Urmează etapa liberalizării, supranumită și „prima eră a globalizării”, o perioadă caracterizată prin creșterea rapidă a investițiilor internaționale, a confruntării dintre imperiile europene și coloniile lor, pe de o parte, și Statele Unite ale Americii de cealaltă parte. „Prima eră a globalizării” a încetat să mai funcționeze o dată cu începutul Primului Război Mondial, prăbușindu-se complet în timpul crizelor de la sfârșitul anilor 1920 și începutul anilor 1930.

În perioada celui de-al Doilea Război Mondial, globalizarea a continuat cu evoluția tehnologică, al cărei aport s-a manifestat prin reducerea taxelor comerciale și a negocierilor comerciale globale, aflate la origine sub auspiciile GATT (General Agreement on Tariffs and Trade). Perioada postbelică este caracterizată de lupta pentru hegemonie, la scară planetară luptându-se puterea americană și cea sovietică. După părerea noastră, din punct de vedere cultural și social în general, globalizarea trebuie privită ca o tendință de reordonare a lumii, cu scopul de a se depăși limitele vechii ordini. Ca proces ce are loc în prezent, fenomenul globalizării trebuie înțeles și explicat ca atare.

#### **b. Scurt istoric al globalizării culturale; reflecții regionale și locale**

Sistemul mondial înainte de 1945 avea ca unitate de bază statul-națiune, iar ideea de cultură națională părea să fie scopul final al umanității. Perioada postbelică este una în care ia naștere imperialismul cultural, orientat către două blocuri de putere și în două câmpuri ideologice diferite: cel capitalist, de factură americană, și cel sovietic. Între acestea, europeanismul se dorea a fi o „a treia cale”. Ceea ce, cu obstinație, încercau să rezolve ambele tipuri de imperialism era de fapt problema unei alternative la cultura națională.

Dacă ar fi să facem o paralelă între Vestul și Estul european, în privința rezistenței, mai mult sau mai puțin reușită, a ideii de cultură națională în fața imperialismului de ambele tipuri, am putea susține următoarele:

- culturile naționale ale Europei Occidentale au rezistat imperialismului american tocmai datorită faptului că ideea statului-națiune e o componentă forte a europeanismului; de exemplu, filmele și muzica din perioada postbelică promovează valorile tradiționale culturale ale popoarelor occidentale.

- în Europa „sovietizată” rezistența culturilor naționale se explică prin cel puțin două argumente:

1. Din perspectivă istorică, rezistența la rusificarea forțată, impusă de Moscova, a dus la păstrarea credințelor, a memoriei și a valorilor comune

și a identității, prin resurgența naționalismului ca ideologie comunitară (sub influența comunismelor locale); de exemplu, Nicolae Ceaușescu se considera în istoria contemporană a României ca urmașul ilustru al marilor săi înaintași, Decebal, Ștefan cel Mare sau Mihai Viteazul.

2. Confesional (religios) – urmărește ideea rezistenței culturii naționale, sprijinită de religie. Țările de religie ortodoxă, înglobate sistemului comunist coordonat de Moscova, și-au menținut identitatea națională în fața imperialismului sovietic datorită principiului unității în diversitate specific acestei confesiuni. Conform acestui principiu, celebrarea liturgică trebuie să se adapteze specificului național, în cadrul căruia un loc privilegiat îl deține limba. Limbile slave și greaca au constituit multe secole liantul unui Commonwealth ortodox, așa cum limba latină a constituit liantul catolicismului, nu numai european, dar chiar la scară mondială. În perioada comunistă, Europa este plină de exemple de ierarhi bisericești cu valoare simbolică națională, atât în lumea catolică, cât și în cea ortodoxă, în jurul cărora au gravitat interesele religioase și identitatea cultural-religioasă a multor popoare. Pentru spațiul catolic, menționăm câteva nume importante: Alois Stepinač din Croația<sup>6</sup>, József Mindszenty din Ungaria, Stefan Wyszyński, cardinalul primat al Poloniei, Cardinalul Miloslav Vlk, arhiepiscop de Praga, Marton Aron din Transilvania și alții. Constatăm, așadar, în trecut, dar și în prezent, faptul că religia și exponenți principali ai ei au fost și rămân exemple vii de globalizare, și chiar dacă ierarhic, administrativ, ortodoxismul este autocefal, în doctrină depășește granițele națiunilor, confirmând universalitatea creștinismului pe care îl reprezintă în varietatea multicoloră a patrimoniului cultural al națiunilor.

Un rol important în constituirea acestui nivel al culturii globale îl deține aspectul etnic al procesului globalizării, ce presupune transmutarea diferitelor valori culturale naționale dintr-o parte în alta a Globului. În acest sens, găsim comunități puternice ale popoarelor europene în celelalte continente ale Globului, și invers, comunități ale Extremului Orient, de exemplu, în țări europene, fiecare păstrându-și propriul specific cultural.

Dezvoltarea rețelelor globale de comunicare, dar și sistemele globale de producție și schimb, specifice procesului de globalizare economică, diminuează importanța circumstanțelor locale asupra vieții unei comunități.

Comprimarea spațio-temporală are o conotație geografică mult mai accentuată, fără a-și pierde însă coloratura socio-istorică. Procesul globalizării impune o presiune temporală asupra spațialității, iar acest lucru se realizează tot prin intermediul sistemelor globale de comunicare, astfel încât oameni

<sup>6</sup> E. SUTTNER, *Der zagreber Erzbischof Alois Stepinač im Trubel der Zeit*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, LI 4, 2006, pp. 89-102. G. MATTEI, *Il cardinale Alojzije Stepinac*, Città del Vaticano, 1999.

aparținând unor țări diferite ajung să împărtășească anumite valori și să trăiască în comun anumite evenimente. De exemplu, grupurile de discuții de pe Internet, rețelele de socializare sau comunicare online prin diferite programe (Yahoo Messenger, Skype etc.), care antrenează zilnic zeci de milioane de persoane într-un dialog la scară planetară.

Deși deține o vocație universală, cultura globală este una difuză în spațiu, după cum este lipsită de un trecut puternic înrădăcinat. Vorbim, de fapt, despre o construcție culturală care nu poate defini nici un tip de identitate. Numele de înregistrare și pictogramele emoționale folosite de nenumărate persoane pe Internet reprezintă un exemplu al lipsei de identitate cu care se înconjoară persoanele din spațiul cibernetic. În esență, ceea ce am putea numi astăzi cultură globală, transmisibilă în timp, este acea cultură ce oferă soluții tehnice la problemele generate de procesul globalizării. Ca atare, caracteristicile unei astfel de culturi ar fi următoarele: eclecticism, universalism, atemporalitate (în sensul lipsei de istorie), tehnicism.

Spre deosebire de cultura globală, cultura națională se caracterizează prin particularism, temporalitate și expresivitate. Aceste valori surprind sensul continuității unei comunități umane, al memoriilor sale împărtășite, precum și al destinului său comun. Se pare însă că noile generații sunt mai captivate de imaginile tehnice, anonime, ale Internetului sau filmelor SF, decât de iile și costumele naționale scoase spre a fi vândute pe lângă zidurile mănăstirilor sau la marginea șoselelor. Este doar un exemplu ilustrativ asupra căruia credem că se poate reflecta.

Globalizarea implică totuși interdependență și de-teritorializare. Acestor tendințe globalizante le sunt posibile cel puțin două „răspunsuri” din partea culturilor naționale:

1. Translarea – reprezintă grupurile etnice ce-și asumă mai mult decât o singură identitate, în încercarea de a dezvolta noi forme de expresie în întregime separate de originile lor; în acest sens, avem, de exemplu, generațiile de italieni emigrați pe continentul american, care păstrează tradițiile culturale napoletane, dar sunt și admiratori și promotori ai muzicii populare americane sau, alături de pizza, consumă Coca-Cola și hot-dog.

2. Tradiția – presupune resurgența naționalismului, dar și a unei forme mai violente a acestuia, fundamentalismul etnic. În esență, este o încercare de a redescoperi originile uitate, proprii istoriei sale. După dezagregarea politică a Europei de Est, am asistat la renașterea multor fundamentalisme în fostele state-satelit ale Uniunii Sovietice.

Prima tendință este prezentă, mai ales, în statele aflate într-un proces de globalizare activă din punct de vedere economic și politic. Cea de-a doua tendință, pe de altă parte, este una opusă globalizării culturale, fiind specifică acelor state sau grupuri de state care sunt integrate într-un proces

de globalizare pasivă. Se pare că, într-adevăr, cultura globală își poate găsi resurse de dezvoltare doar în mod artificial, întrucât culturile naționale, ca și istoria respectivelor națiuni pot fi ignorate, dar nu distruse, ele fiind parte constitutivă, esențială în memoria popoarelor, și tot ele formează identitatea lor.

## II

### **a. Identitatea spiritual-religioasă a persoanei**

De la aspectele internaționale, naționale, politice și culturale, se cuvine să reflectăm asupra persoanei, care, în ordinea importanței, este deasupra statului și chiar a realităților internaționale antrenate în procesul globalizării, sau mondializării, cum preferă francezii să numească acest proces. Considerațiile noastre devin acum mai mult de natură filosofică și teologică, creștină. În humus-ul tradițional în care a trăit de milenii, creștinul actual se confruntă cu invazia și agresiunea chiar a unei realități care-i cuprinde întreaga viață, numită globalizare. Scara de valori tradițională, atât teoretice, cât și comportamentale, practice, este pusă sub semnul întrebării, sau chiar ignorată sau combătută în multe dintre componentele sale. Ne gândim la faptul că religia creștină este izolată în sfera intimă a persoanei și scoasă din ce în ce mai mult din spațiul public, statal. În locul liantului comun al continentului european, numit creștinism, acum sunt propuse sau chiar impuse de către legislatori, și nu numai de ei, umanismul ateu, liberalismul, individualismul, consumismul și materialismul, noutatea cu orice preț și sub orice formă, cu scopul de a crea o civilizație universală, a cărei unitate însă este greu de imaginat. Criza actuală de valori și principii profunde creează o ceață în fața privirii, lăsându-l pe om pradă propriilor incertitudini și neliniști. Paradoxal, în țări foarte bogate precum Elveția sau cele scandinave se constată cel mai mare consum de anxiolitice, pe când, de exemplu, la populația tribală Gabbra, din nordul Kenyei, care trăiește într-o sărăcie totală, acestea sunt total necunoscute.

Valoarea și importanța diversității creștine deranjează și, de aceea, se încearcă a se crea un om nou, fără rădăcini, lipsit de transcendență, adaptat tehnologiilor actuale și intereselor economice<sup>7</sup>. Din punct de vedere istoric și cultural european, globalizarea actuală reprezintă ultima fază a secularizării gândirii și vieții, ce s-a declanșat spre sfârșitul Evului Mediu. Procesul este îndelungat și complex și nu poate fi definit prin propoziții sau definiții atotcuprinzătoare. Considerăm, așadar, că globalizarea nu

---

<sup>7</sup> C. KARNOUHI, *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.

este un fenomen nou, ci etapa actuală a unui proces, a unei confruntări între sacru și profan, între teologie și științele exacte și ale naturii, între instituția numită Biserică și statele europene, totul desfășurându-se pe parcursul a multe secole. În tot acest proces, mai ales în perioada actuală, constatăm că persoana umană nu mai este privită în dimensiunea sa transcendentă. Deși îi sunt respectate drepturile fundamentale, la viață, la îmbrățișarea oricărei credințe religioase, sau să nu aibă nici una, omul este doar un cetățean al cetății pământești ce trăiește într-un spațiu desacralizat, într-o spiritualitate imanentă, fără să mai aibă repere superioare, cultivând mereu noul, reconsiderând, reinventând mereu totul, inclusiv propria natură.

Revoluția biotehnologică ignoră faptul că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, deoarece însăși noțiunea de Dumnezeu este confuză, eclectică, rezultatul unui joc de traforaj în care copilul, omul, își construiește un Dumnezeu după propriile gânduri și dorințe. Iar de la denaturarea imaginii revelate a lui Dumnezeu până la denaturarea imaginii creaturii predilecte a lui Dumnezeu, adică omul, nu mai este decât un pas, pe care, liber de orice constrângere din afară, omul îl face cu ușurință și fără scrupule. Natura umană nu se mai reflectă în natura divină a lui Dumnezeu, întrupat în Isus Cristos, ci omul însuși, prin biotehnologiile și ingineriile genetice actuale, își creează și modifică propria ființă. Sunt create noi modele de existență, determinate nu de sacralitatea ei, ci de calitatea materială a vieții.

Istoria modelului de om contemporan, marcat de globalizare, este orizontală, fără referire la transcendent, ce locuiește în cetatea pe care el și-a construit-o, satul global. În arborele său genealogic nu există nici un miracol, nici o intervenție de sus, din ceruri. Chiar dacă acceptă botezul, prin care, sacramental, devine fiu al lui Dumnezeu, în public adesea se jenează sau chiar refuză să se manifeste drept creștin, cetățean nu numai al satului global, dar și al unei împărății care nu este din această lume. Ne întrebăm însă dacă această reticență sau lipsă de dorință a omului globalizat de a se manifesta public, oficial, drept creștin reprezintă o lipsă de credință în Dumnezeu sau mai mult o lipsă de convingere față de o anumită formă religioasă în care a crescut sau cu care s-a confruntat și față de o anumită structură a bisericii care îl convinge prea puțin.

Pelerinul spre patria cerească rătăcește acum prin satul său global ca un nomad, fără o țintă, o destinație care să-l atragă cu convingere. Identitatea sa este fără un contur precis, iar drumul său este incert, nesigur și într-o continuă schimbare, devenire. Din nesiguranța și incertitudinile ce-l macină se nasc angoasele, fricile existențiale. Paradoxal, cu cât devine mai bogat material, cu atât se descoperă mai fragil și are mai multă nevoie de

asigurări și protecții. Nici automobilul, nici casa, nici agențiile și casele de asigurări sociale și de sănătate, nici spațiile publice nu sunt suficient de sigure pentru omul țărilor ultradezvoltate material. Slab sau lipsit de credință, de o ancorare în transcendent, nesigur în spațiile materiale, publice, omul globalizat se retrage adesea în spațiul anonim, depersonalizat, al comunicării cibernetice sau în fața televizorului, petrecându-și în acest spațiu timpul său liber. O lectură atentă, dincolo de aparențe, a lumii contemporane din țările dezvoltate indică existența acestui mare pericol al depersonalizării, al pierderii identității umane și creștine sau religioase în general<sup>8</sup>.

Pe de altă parte, este înscrisă în adâncul ființei umane setea după adevăr și fericire, iar dialogul intercultural, despre care se vorbește atât de mult astăzi, reprezintă un bun mijloc pentru realizarea aspirațiilor omului. Deși distanțele dintre cultura laică și cea creștină au crescut, actuala criză de valori și identitară constrânge persoanele din ambele tabere la un discurs în comun pe teme fundamentale: sensul vieții și al istoriei, raportul dintre rațiune și credință, de ce există răul, suferința celui nevinovat, moartea și altele.

În căutarea unor răspunsuri la aceste probleme, se folosesc metode și mijloace diferite și se ajunge la răspunsuri diferite. Pentru cultura laică, rațiunea reprezintă singurul criteriu de cunoaștere și evaluare a realității și a ființei umane. Omul dă un sens propriei vieți și istoriei pe care o trăiește, fiind singurul ei artizan și constructor. Tot ceea ce transcende rațiunea și imanența istoriei este nesemnificativ. Nu există nici o realitate absolută, nici măcar omul, conștiința sa, însăși viața lui, totul este relativ și schimbător. Ca atare, libertatea înseamnă posibilitatea de a face tot ceea ce dorești, cu o singură limită: respectarea libertății celui alt.

Cultura creștină, în schimb, afirmă că rațiunea este capabilă de a-l cunoaște pe Dumnezeu, de a fi luminată de El, de a descoperi un adevăr care o transcende, adevăr care eliberează, dar devine și normă etică, înrădăcinată în conștiința umană. În această lumină cerească, istoria capătă sens și valoare, destinație, dincolo de om și de pământ, în ceruri și în veșnicie. Iar în realizarea acestui scop, voința și inteligența umană sunt chemate să colaboreze cu toate forțele, care sunt rezultate ale efortului uman, dar și daruri ale cerului.

O lectură imparțială a istoriei lumii creștine, mai ales de la sfârșitul Evului Mediu încoace, ne arată cum de multe ori clerul și structurile bisericești și-au apărat mai mult propriile structuri și interese, s-au deschis

---

<sup>8</sup> I. SANNA, *L'identità aperta e la persona nell'era della globalizzazione*, în „Dialog teologic”, 19, Sapientia, Iași, 2008, pp. 80-89.

prea puțin la dialog cu lumea și cultura laică. În plus, chiar în interiorul Bisericii, tensiunile, naționalismele religioase, rivalitățile de tot felul în sânul aceleiași creștinătăți au declanșat schisme și războaie religioase, intoleranță, impunând un statu quo schismatic rămas neschimbat până în zilele noastre, la fel, cum neschimbată până astăzi rămâne harta religioasă a Orientului creștin în raport cu Occidentul.

Mai ales în perioada liberalismului secolului al XIX-lea, Biserica s-a opus libertății de conștiință, de gândire, de tipar, egalității tuturor confesiunilor religioase în fața Statului, de teama de a nu pierde teren și aderenți, membri, sau de a nu contribui la relativizarea adevărului și la desacralizarea lumii și a gândirii<sup>9</sup>. Conflictele dintre știința laică și cea ecleziastică (Galilei și Darwin sunt doar două exemple din multe altele posibile) ne redau două poziții greșite din partea ambelor tabere. Noua cultură și noul model uman care se născuseră în perioada Umanismului acum încercau să își capete autonomie și dreptul la existență și dezvoltare liniștită într-o lume care, în modul ei propriu, afirma încă teocrația ca sursă și normă a existenței.

Cu siguranță că, în acele vremuri, dialogul intercultural ar fi fost mai mult decât benefic pentru ambele părți. Trecutul poate deveni o bună și foarte utilă lecție pentru prezent. Însă cum să se concilieze cele două tabere, atât timp cât cea laică susține cu îndârjire materialismul și raționalismul absolut, negând orice concepție transcendentă și spirituală a omului? Suntem convinși că recenta cădere a ideologiei comuniste trebuie să devină o lecție de viață pentru generațiile actuale, pentru societatea civilă și pentru biserici, în egală măsură. Ieșind dincolo de spațiul religios creștin, ne permitem să afirmăm că, indiferent de culoarea și apartenența confesională a cuiva, atât creștinismul, cât și oricare altă religie trebuie să fie conștient, atât de rolul său de mediator între om și unicul Dumnezeu (chiar dacă este numit și Allah), cât și de celălalt rol, de apărător inteligent și fidel al capodoperei creației, care este omul.

O citire a semnelor timpului ajută Biserica în raportul ei cu societatea civilă, făcând-o mai profetică și mai curajoasă. Papa Ioan Paul al II-lea vorbea despre „structuri ale păcatului” în lumea contemporană, promovate de o cultură modernă agresivă. Profeția culturală a Bisericii actuale ar fi aceea de a contribui la redresarea etică, structurală a lumii, propunând din interior și apoi în raport cu societatea și cultura laică valorile spiritu-

---

<sup>9</sup> Vezi, mai ales, criza „modernistă”: E. POULAT, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967; aceeași problemă într-o țară profund catolică: A. BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Morcelliana, Brescia 1987. Vezi două documente semnificative ale papalității: „Quanta cura” și „Syllabus” (1864), în care sunt condamnate erori ale modernității de atunci.

lui, frumusețea și demnitatea vieții, egalitatea și dreptul tuturor de acces la cultură și civilizație, libertatea sub toate formele ei de exprimare. Este adevărat că orice cultură este purtătoare de valori particulare și universale, iar cultura creștină trebuie să aibă curajul să se confrunte cu oricare altă cultură sau ideologie, pornind un dialog de la ceea ce au în comun, în reflecția asupra istoriei și în special a omului, a dimensiunii lui transcendente, care ne trimite la cel mai mare mister al oricărei culturi: misterul lui Dumnezeu<sup>10</sup>. Multe elemente ale adevărului se găsesc în alte religii și culturi<sup>11</sup>, iar confruntarea liberă dintre ele nu poate decât să fie utilă tuturor, ajutată de condițiile pozitive pe care le oferă globalizarea.

### b. Valorile în lumea globalizată

**Geneza valorii**<sup>12</sup> se află în procesul muncii și de umanizare a mediului. Lucrurilor cu calități primare (fizice, chimice, biologice, mecanice) li se adaugă creativitatea, rezultând astfel un cadru distinct, populat cu bunuri înnobilate cu însușiri noi, purtătoare de valori.

Clasificarea valorilor reprezintă un mijloc de ierarhizare a bunurilor purtătoare de valori printr-o prismă a subiectului percepător aflat fie pe o anumită treaptă a evoluției societății din care face parte, ca reprezentant al unei epoci ce prețuiește un obiect material sau un stil artistic, sau ca produs al societății, când el se regăsește sau nu la un anumit nivel al scării de valori acceptate de acea societate sau a grupului din care face parte.

Dintre multiplele clasificări ale valorilor utilizate în axiologie amintim:

**a. Clasificarea după: valabilitatea valorilor:** a. valori materiale - valori spirituale, b. valori relative (banii) - valori absolute (divinitatea); **calitatea valorilor:** a. valori ideale (ce anticipează o realizare) - valori reale (concretizări ale creației), b. valori pozitive - valori negative (nazismul și naționalismele au fost considerate, paradoxal, ca mari valori), c. valori mijloc (bazate pe dorința de a obține ceva concret) - valori scop (permanente, de exemplu: adevăr, bine, frumos).

**b. O altă clasificare a valorilor, după obiectul lor,** și care ne interesează în mod evident, este următoarea: valori economice, valori juridice, valori politice, valori etice, valori istorice, valori estetice, valori religioase.

**Valorile etice** reprezintă nucleul oricărei morale naționale și determină apariția unui câmp al drepturilor și obligațiilor reciproce în cadrul unor grupuri sociale, generând coduri de comportament specifice. Un sistem

<sup>10</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la ONU, la 50 de ani de la înființare (05.10.1995)*, nr. 9, în *Enchiridion Vaticanum*, Vatican 1995, vol. XIV/3248.

<sup>11</sup> Constituția pastorală despre Biserică în lumea contemporană, *Gaudium et Spes*, nr. 92, în *Enchiridion Vaticanum*, Vatican 1979, vol. I, 1642, p. 963.

<sup>12</sup> T. VIANU, *Estetica*, reproducere după ediția a 3-a, Editura Orizonturi, București, 150.

moral este un dat contractual în cadrul unei comunități și reprezintă un produs istoric al activității oamenilor ce trăiesc într-o societate, și nu un sistem intrinsec exersării universale a rațiunii.

Schimbările survenite în situația obiectivă a grupului pot determina modificarea parțială a idealului etic, dar elementele de conținut ale acestuia rămân neschimbate. Datorită particularităților moralei, sistemele etice nu sunt concretizate în forme exacte și nu reprezintă sisteme închise.

O valoare etică concretizată la nivelul idealului etic reprezintă conținutul generalizat al concepției umane despre sensul și scopul vieții. Astfel, idealurile sociale se reflectă sub forma unor idealuri morale. Această interacțiune se manifestă și în funcția normativă specifică a idealurilor sociale. Prin natura lor, idealurile etice nu au caracter de regulă, nu formează opreliști, nu conțin prescripții, dar au o funcție normativă, în sensul că servesc drept etalon în evaluarea individuală și socială a acțiunii.

Un ideal etic este cuprins în principii fundamentale ce formulează îndatoririle grupurilor sociale, stabilindu-le direcția de comportament. Spiritul uman urmărește concomitent, de veacuri, două valori fundamentale: **libertatea** și **dreptatea**, ambele realizabile doar prin corelarea valorilor etice cu cele de drept într-o lume a democrației. Actele de valorizare se constituie la nivelul conștiinței sociale și au prioritate față de actele de preferință, ce au loc la nivelul conștiinței individuale, deși se realizează numai prin acestea. Valorile etice au o pronunțată legătură cu viața practică; atitudinea concret-istorică a oamenilor în societate presupune funcționarea concomitentă a unor valori morale perene, fără a căror respectare nu este posibilă nici o formă de conviețuire socială. Crearea de valori noi presupune întotdeauna depășirea prezentului, intuirea sensului de dezvoltare a unor domenii ale vieții sociale. Acest fapt face ca uneori o valoare să nu fie recunoscută în momentul apariției sale dacă e judecată după criterii prestabilite.

Actul producerii și transducerii unei valori marchează împlinirea forțelor demiurgice ale omului și realizarea posibilităților de stăpânire și transformare a naturii și de umanizare a mediului înconjurător. Valoarea fiind condiționată de prezența concomitentă a obiectului (cu suma însușirilor ce-i aparțin) și a subiectului (capabil să-l prețuiască), e evident că nu există în sine, nici pentru sine, ci ființează ca simbioză a ceva prețuit de cineva apt s-o poată aprecia. Valoarea reprezintă o sinteză a calităților și însușirilor subiectului uman, răsfrânge asupra lucrurilor cu care se află în raporturi permanente.

**Valorile religioase**<sup>13</sup> sunt și ele dintre cele mai vechi în ordinea apari-

---

<sup>13</sup> Despre promovarea valorilor pe baza principiilor umane universal acceptate și a celor creștine, vezi și poziția oficială a Bisericii Catolice, exprimată de Consiliul Pontifical pentru Cultură: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/cultr/index\\_it.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/index_it.htm).

ției lor, raportarea la ele fiind esențială pentru înțelegerea genezei valorilor morale, juridice și politice. Manifestările religioase au comună și definitorie valoarea sacralului. Sacralizarea este legată și de perpetua aspirație de autodepășire și împlinire umană, orientată spre o proiecție ideală, absolută, transcendentă și supranaturală. Pentru omul religios se instituie spații sacre, un timp și o natură sacră. Valorile religioase sunt prin natura lor spirituale. Purtătorii lor sunt omul și conștiința sa, comunitatea umană și spiritualitatea colectivă. Valorile religioase, ca toate valorile spirituale, sunt valori scop. Se bazează pe credință și revelație, pe sentiment și trăire și au ca origine nu omul, ci Divinitatea.

Iubirea față de aproapele, speranța și credința în mântuirea sufletului sunt cele trei valori ce ocupă un loc central în religia creștină. Viața spiritului, harul divin, capacitatea creatoare, inefabilul naturii umane, toate acestea sunt purtate într-un vas de lut (2 Cor 4, 7), iar pe parcursul istoriei prevalează elementul laic, uman, sau cel sacru, spiritual, într-o dialectică ce în trecut a favorizat creștinismul, iar în timpurile moderne și contemporane favorizează lumea laică.

Laicizarea crescândă a lumii contemporane, relativismul, hedonismul și pesimismul ei pun însă în criză conceptul biblic al creației omului, ca ființă ce se automodelează continuu, într-o permanentă tendință spre absolutul concretizat în ființa lui Dumnezeu. Aceste premise deloc îmbucurătoare pentru lumea creștină fac loc îndoielilor și speculațiilor referitoare la perenitatea omului ca ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

După prima izgonire din rai, există constatarea că omul contemporan a fost aruncat afară și din acest rai, atât cât este, al Bisericii, ca imagine a adevăratului paradis, și s-a trezit într-un spațiu anonim al comunicării globale și globalizante, în care vocea lui Dumnezeu nu mai are nici amprenta propriului spațiu moștenit din străbuni, nici amprenta unui alt spațiu stabil, clar, sigur, în care să se simtă el însuși. Separarea Bisericii de Stat, mai ales separarea ostilă, a aruncat omul într-o criză din care nu și-a revenit încă, un exemplu evident în acest sens fiind Franța, sau în spațiul est-european, Rusia. Precizăm însă că realitatea socio-religioasă a celor două țări în perioada dinaintea revoluțiilor era mult diferită a uneia față de cealaltă.

În prezent, omul încearcă o nouă comunicare cu Absolutul, nostalgic fiind după liniște și fericire interioară, el interacționează cu o rapiditate uimitoare cu semenii săi, plăsmuind noi realități culturale, culegând frânturi ale ethosului din care provine, în încercarea de se afirma.

Dilema începe însă din acest punct precis: Ca ce se afirmă omul? Cine este el? De unde vine și, mai ales, încotro se îndreaptă? Sunt întrebări neliniștitoare pe care ființa umană și le-a pus dintotdeauna, iar astăzi se pare

că și le pune într-o manieră mai acută. Cunoașterea culturii contemporane ne ajută să înțelegem mai bine unde și cum se plasează omul contemporan în viața lui particulară, ca și în cea publică și socială.

### Bibliografie

- BOTTI A., *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Morcelliana, Brescia 1987.
- CHAUDET D., *Imperiul în oglindă. Strategii de mare putere în Statele Unite și Rusia*, Cartier, Chișinău 2008.
- Constituția pastorală despre Biserică în lumea contemporană, *Gaudium et Spes*, nr. 92, în *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, Vatican 1979.
- IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la ONU, la 50 de ani de la înființare (05.10.1995)*, nr. 9, în *Enchiridion Vaticanum*, Vatican 1995, vol. XIV/3248.
- KARNOOUIH C., *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
- LECRERC G., *Mondializarea culturală: Civilizațiile puse la încercare*, Știința, Chișinău, 2003.
- MANOLESCU A., *Europa și întâlnirea religiilor*, Polirom, Iași 2005.
- POULAT E., *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967.
- ROBERTSON R., *Globalization: Critical Concepts in Sociology*, vol. 1-4, London - New York, 2001-2004.
- SANNA I., *L'identità aperta e la persona nell'era della globalizzazione*, în „Dialog teologic”, 19, Sapientia, Iași, 2008, pp. 80-89.
- <http://www.vatican.va>

## „VERITAS LIBERAVIT VOS” CHIESA E SECULARIZZAZIONE. SFIDE E STRATEGIE PASTORALI

Mons. Marcelo SORONDO

Academia Pontificale „Sf. Toma din Aquino” Vatican, Italia<sup>1</sup>

**Sumar:** În acest articol, autorul analizează, pornind de la versetul biblic „Veritas liberavit vos – Adevărul vă va elibera” sfidările și strategiile pastorale ale Bisericii în fața secularizării. Punctul de referință în studiul de față este raportul dintre credință și rațiune, raportul dintre ele constituind două forme de evanghelizare: de la credință la rațiune și de la rațiune la credință. În baza acestui raport, autorul vorbește despre locurile de conflict dintre apropierea naturalistă sau obiectivă și apropierea reflecției filozofice pornind de la practica umană. Mai întâi, un prim loc analizat de către Mons. M. Sorondo este cel al științelor neurologice și al auto-interpretării, după care se vorbește despre conflictul de la nivelul creierului, al minții, al sufletului și al ființei, pentru ca în final să se refere la problematica evoluției și a creației pentru ființa umană ca un al treilea loc de conflict. În tratarea subiectului, autorul recurge atât la Biblie, cât și la magisteriul Bisericii, dar și la diferiți filozofi din diverse perioade ale istoriei omenirii.

**Cuvinte cheie:** adevăr, Biserică, secularizare, rațiune, credință, conflict, ființă umană, științe neurologice, suflet, minte, evoluție, creație.

**Summary:** In this article, the author examines the biblical verse „Veritas vos liberavit” – “The truth will set you free” and the pastoral challenges and strategies in the secularization of the Church. The reference point in this study is the relationship between faith and reason, the ratio between them, being two forms of evangelization: from faith to reason, and from reason to faith. Based on this report, the author talks about the conflict between the objective and philosophical reflection in the human practice. In first place, Msgr. M. Sorondo

---

<sup>1</sup> Mons. Marcelo Sanchez Sorondo s-a născut la 8 septembrie 1942, în Buenos Aires (Argentina). A fost hirotonit preot la Buenos Aires în anul 1968. A obținut titlul de doctor în teologie la Universitatea Pontificală „Sf. Toma de Aquino” din Roma, în anul 1974. În 1976 a absolvit cursurile de specializare în filozofie la Universitatea din Perugia. Între anii 1976-1998 a predat istoria filosofiei la Universitatea Pontificală din Lateran. A fost decan al Facultății de Filozofie din cadrul acestei Universități între anii 1987-1996. În octombrie 1998 a devenit cancelar al Academiei Pontificale de Științe și al Academiei Pontificale de Științe Sociale, iar în martie 1999 Papa Ioan Paul al II-lea l-a numit secretar prelat al Academiei Pontificale „Sf. Toma din Aquino”. A fost numit episcop titular de Forum Novum, fiind consacrat la 19 martie 2001 de către Papa Ioan Paul al II-lea.

analyzed the neurological sciences and self-interpretation, then talks about conflict in the brain, the mind, the soul and being, and finally to refer the issue of evolution and creation for human beings as a third place of conflict. In the treatment of the subject, the author makes use of both the Bible and the Magisterium of the Church, but also from different philosophers in different periods of history.

**Keywords:** The Church, secularism, reason, faith, conflict, human, neuroscience, soul, mind, evolution, creation.

Le parole evangeliche „la verità vi farà liberi” [1] hanno un valore di perenne attualità e illuminano di luce divina quella attività umana che non subordina il proprio impegno se non che a la ricerca e alla testimonianza della verità. La verità è il fine di tutto l’universo: «*ultimus finis totius universi est veritas*», come ha scritto uno dei più grandi geni del pensiero, San Tommaso di Aquino.[2] Ci sono le verità della fede e quelle della ragione.

Il problema dei rapporti di queste due verità, ossia tra fede e ragione, tra fede e sapere, tra fede e fatti, accompagna il cristianesimo sin dalle sue origini. Sotto varie forme (fede e filosofia, fede e scienza, fede e morale, fede e storia, ecc.) la questione ha richiamato costantemente l’attenzione dei teologi, dei filosofi, degli scienziati e degli studiosi. Ma il problema è diventato particolarmente acuto nel XX secolo con la rapida diffusione, specie in Europa, di un agnosticismo e di un ateismo pragmatico, relativista e nichilista, da una parte, e con la demitizzazione e perfino negazione dell’esistenza storica di Gesù di Nazaret, dall’altra. L’ateismo ha fatto dell’ideologia dello scientismo positivista (e non della vera scienza) il suo cavallo di battaglia per tentare di riproporre una visione del mondo in cui l’origine della storia è opera dell’evoluzione cieca del cosmo che deve la sua nascita al caos, come sostenevano alcuni presocratici prima della grande filosofia di Platone e Aristotele. Il concetto di cambiamento o di progresso come transizione dalla potenza all’atto di origine aristotelica – rielaborato da Hegel come divenire (*Werden*) unitario dall’essere al nulla e viceversa, o anche come sviluppo (*Entwicklung*) dello spirito – viene reinterpretato da Darwin e dai neodarwiniani come l’unica legge fondamentale per la comprensione dell’origine dell’universo, della vita e dello spirito stesso: “Una teoria evoluzionistica che spieghi in modo comprensivo l’insieme di tutto il reale è divenuta una specie di ‘filosofia prima’ che rappresenta per cos” dire l’autentico fondamento della comprensione razionale del mondo” (cfr. *Fede Verità Tolleranza*, cit., pp. 187-8). Il relativismo, tentazione sempre presente nella storia del pensiero e della Chiesa, perché apparentemente

viviamo nel relativo, ha colto e coglie tuttora tali occasioni per riproporre il tentativo, già dello gnosticismo, di unificare tutte le istanze circa la verità e la religione in un principio unico: la soggettività della verità e la relatività di tutte le sue forme, incluse le formule dogmatiche. Infatti, osserva Papa Benedetto XVI: “Lo scontro della fede della Chiesa con un liberalismo radicale ed anche con scienze naturali che pretendevano di abbracciare con le loro conoscenze tutta la realtà fino ai suoi confini, proponendosi caparbiamente di rendere superflua l’‘ipotesi Dio’, aveva provocato nell’Ottocento, sotto Pio IX, da parte della Chiesa aspre e radicali condanne di tale spirito dell’età moderna” (Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2005). La demitizzazione del Vangelo e della realtà storica di Gesù, che tenta di svincolare totalmente la fede dai fatti storici, ha reso ancora più difficili i rapporti della fede con la ragione in generale e con la ragione storica in particolare. Così chi oggi affronta il problema della razionalità della fede, si trova a sfidare due diversi schieramenti: quello più filosofico dell’ateismo e dell’agnosticismo, e quello più storico della realtà empirica di Gesù di Nazaret.

La limitazione della ragione a ciò che è sperimentabile e controllabile è utile, esatta e necessaria nell’ambito specifico delle scienze naturali e costituisce la chiave dei loro incessanti sviluppi. Davanti ai soggettivismi esagerati della filosofia dell’Ottocento e Novecento, le scienze naturali rivendicano un nuovo tipo di realismo, che le ha fatte prendere in seria considerazione da Papi come Pio XI, Pio XII, Paolo VI e Giovanni Paolo II. Se però le scienze vengono universalizzate quale unica forma di conoscenza, ritenute assolute e autosufficienti, una tale limitazione diventa insostenibile, disumana e alla fine contraddittoria. In forza di essa infatti l’uomo non potrebbe più interrogarsi razionalmente sulle realtà essenziali della sua vita, sulla sua origine e sul suo fine, sul dovere morale, sulla vita e sulla morte, ma dovrebbe lasciare che a trattare di questi problemi fondamentali fosse un sentimento separato dalla ragione. Cos’ per la ragione viene mutilata e l’uomo viene diviso in se stesso e quasi disintegrato, provocando la patologia tanto della religione – che, staccata dalla razionalità, facilmente degenera in superstizione, fanatismo e fondamentalismo – quanto della scienza, che facilmente si rivolge contro l’uomo quando si distacca dall’etica e in concreto dal riconoscimento del soggetto umano come colui che non può mai essere ridotto a strumento (cfr. *Fede Verità Tolleranza*, cit., pp. 99 e 164-6).

A questo punto Papa Benedetto XVI, da vero teologo e filosofo qual è, si domanda: “Che cosa è questa ‘realtà’? Che cosa è il reale? Sono ‘realtà solo i beni materiali, i problemi sociali, economici e politici? Qui sta precisamente il grande errore delle tendenze dominanti nell’ultimo secolo, errore distruttivo, come dimostrano i risultati tanto dei sistemi marxisti quanto

di quelli capitalisti. Falsificano il concetto di realtà con l'amputazione della realtà fondante e per questo decisiva che è Dio. Chi esclude Dio dal suo orizzonte falsifica il concetto di 'realtà' e, in conseguenza, può finire solo in strade sbagliate e con ricette distruttive" (*Discorso al Santuario dell'Aparecida*, 13 maggio 2007). Ed aggiunge ancora: "per essere realisti, dobbiamo cambiare la nostra idea che la materia, le cose solide, da toccare, sarebbero la realtà più solida, più sicura. Alla fine del Sermone della Montagna il Signore ci parla delle due possibilità di costruire la casa della propria vita: sulla sabbia e sulla roccia. Sulla sabbia costruisce chi costruisce solo sulle cose visibili e tangibili, sul successo, sulla carriera, sui soldi. Apparentemente queste sono le vere realtà. Ma tutto questo un giorno passerà. Lo vediamo adesso nel crollo delle grandi banche: questi soldi scompaiono, sono niente. E così tutte queste cose, che sembrano la vera realtà sulla quale contare, sono realtà di secondo ordine. Chi costruisce la sua vita su queste realtà, sulla materia, sul successo, su tutto quello che appare, costruisce sulla sabbia. Solo la Parola di Dio è fondamento di tutta la realtà, è stabile come il cielo e più che il cielo, è la realtà. Quindi dobbiamo cambiare il nostro concetto di realismo. Realista è chi riconosce nella Parola di Dio, in questa realtà apparentemente così debole, il fondamento di tutto. Realista è chi costruisce la sua vita su questo fondamento che rimane in permanenza. E così questi primi versetti del Salmo [118 sulla Parola di Dio] ci invitano a scoprire che cosa è la realtà e a trovare in questo modo il fondamento della nostra vita, come costruire la vita" (*Discorso al Sinodo*, 6 ottobre 2008). Proprio la pretesa che l'unica realtà sia quella che è sperimentabile e calcolabile porta del resto fatalmente a ridurre il soggetto umano a un prodotto della natura, come tale non libero e suscettibile di essere trattato come ogni altro animale. Si ha paradossalmente così un capovolgimento totale del punto di partenza della cultura moderna, che a partire del *cogito ergo sum* cartesiano consisteva nella rivendicazione dell'uomo e della sua libertà. Analogamente, sul piano pratico etico e politico, quando la libertà individuale, che non discrimina e per la quale in ultima analisi tutto è relativo al soggetto, viene eretta a supremo criterio dell'agire, essa finisce per diventare un nuovo dogmatismo perché esclude ogni altra posizione, che può essere lecita soltanto finché rimane subordinata e non in contraddizione rispetto a questo criterio relativistico. In tal modo vengono sistematicamente censurate le norme morali del cristianesimo e viene rifiutato in partenza ogni tentativo di mostrare che esse, o qualsiasi altra, hanno validità oggettiva perché si fondano sulla realtà stessa dell'uomo. Diventa pertanto inammissibile l'espressione pubblica di un autentico giudizio morale. Si è sviluppata così in Occidente una forma di cultura che taglia deliberatamente le proprie radici storiche e costituisce la

contraddizione più radicale non solo del cristianesimo ma delle tradizioni religiose e morali dell'umanità (cfr. *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit., pp. 34-55, e il *Discorso di Ratisbona*).

### **Le due forme di evangelizzare: dalla fede alla ragione e dalla ragione alla fede**

Nei nostri tempi più secolarizzati che altri, non sarà mai sufficiente insistere su questi due pilastri della realtà e verità trascendente che Sant'Agostino aveva proposto come “Dio e l'anima” e che erano stati annunziati nel Vangelo di San Giovanni quando afferma che “nessuno ha visto Dio” [4] ma che il Verbo fatto carne ci lo ha presentato. L'ordine si può alternare: si può passare di Dio all'anima e al mondo e di nuovo a Dio, ed è il procedere discendente di tipo biblico e agostiniano; o bene si può andare dalle azioni umane all'anima e da questa a Dio ed è il processo ascendente di tipo aristotelico.

Si adoperiamo la via ascendente dalle azioni all'essere dell'uomo, dobbiamo dire che non c'è stato problema maggiore fra i diversi ambiti della conoscenza, finché una frontiera non è stata tracciata fra una natura intesa come animata e circostante da un'anima, e un'anima essa stessa marcata di finalità: tal è l'epoca della fisica aristotelica e delle etiche naturali. Questa frontiera è stata tracciata alla fine del Rinascimento, che fra l'altro non ha accolto la novità del pensiero di San Tommaso d'Aquino.

Il problema è invece diventato acuto nel momento in cui la natura è divenuta oggetto di una scienza fondata sulla sola osservazione, il calcolo matematico, e la sperimentazione. Tale è il senso della rivoluzione galileiana e newtoniana come la chiama Kant.[1] Lo spirito umano considera di non avere accesso al principio della produzione della natura per se stessa o per un altro da se stessa, quello che Aristotele chiama la forma o il principio formale in quanto principio di operazione.[2] Quindi si possono solo raccogliere i doni naturali resi noti nel suo apparire nello spazio e il tempo e cercare di “salvare i fenomeni”, come già suggeriva Platone, in questo, maestro di Galileo. Questo non è poco, dato che tanto è illimitato il campo dell'osservazione e potente la capacità di formare ipotesi con una formula matematica, di estendere e rimpiazzare i modelli, di variare la modellizzazione, di inventare i procedimenti di verifica e di falsificazione. Non è poco anche perché la matematica che in parte è costruzione della mente dell'essere umano risponde alla quantità che pure costituisce la materia propria in ogni singolo ed esprime nei corpi la realizzazione della propria individualità mediante le parti di tale struttura materiale. La quantità c'è nella mente dell'uomo e c'è nella realtà corporale (atomi e struttura subatomiche, molecole, cellule, organi, ecc.). Quindi, se non c'è la antica corrispondenza

fra mente e realtà mediante la nozione della forma, c'è la la moderna corrispondenza mediante la quantità. Cosa che ha evidenziato più volte nel suo recente Magistero Benedetto XVI.

Tuttavia con i fenomeni riguardanti l'essere umano, questo ascetismo dell'ipotesi, della "modellizzazione", della "matematizzazione" e della sperimentazione è, in parte, compensato dal fatto che noi abbiamo un accesso parziale alla produzione di certi fenomeni osservabili mediante la auto-riflessione filosofica. Pertanto si tratta di quello che nelle prassi diverse di quella teoretica scientifica e le tecniche, si può designare come quella genetica dell'azione che appartiene all'antropologia filosofica. La riflessione sulle prassi esprime il punto di convergenza, poiché indica la via che conduce al fine, cioè l'opera umana compiuta come pienezza dell'atto. La riuscita dell'opera (*ergon*) non può essere constatata se non nella perfezione della prassi stessa (*energeia*) in relazione al fine. Così l'azione mostra che l'uomo procede per un fine e quindi che egli stesso è principio dell'azione. Nel vasto campo dell'attività, l'essere umano si considera responsabile della sua azione. Questo significa che egli può rimontare dagli effetti osservabili delle sue azioni all'intenzione che le dà senso e perfino agli atti spirituali creatori di finalità che generano le intenzioni e i risultati osservabili. Così l'azione non è solo data per essere vista dall'esterno, come tutti i fenomeni della natura di cui essa fa parte, essa è offerta per essere compresa a partire dalle espressioni che sono allo stesso tempo gli effetti e i segni delle intenzioni che gli danno senso e dagli atti creatori di senso che talvolta le producono. Ne risulta che la conoscenza dell'uomo non si gioca su un solo piano o livello, quello dell'osservazione, dell'esplicazione e della sperimentazione esterna (come riproduzione dei fenomeni); tale conoscenza si distende nell'interfaccia dell'osservazione naturale e della comprensione riflessiva. L'essere umano è allo stesso tempo un ente osservabile, come tutti gli esseri della natura di cui egli partecipa, ed è un essere che interpreta se stesso (*Self interpreting being* per parlare come Charles Taylor).

Questa affermazione dei differenti livelli oggettivi del sapere e della scienza della conoscenza, ossia l'epistemologia, e prima ancora, dei differenti livelli della coscienza della conoscenza e dell'autocoscienza, può offrire una risposta di riconciliazione e di pacificazione alla questione posta dallo statuto dell'essere umano nel campo del sapere, a meno che, l'ideologia positivista non pretenda di abolire la frontiera fra le scienze della natura e le scienze dell'uomo e di annettere le seconde alle prime. La filosofia contemporanea, sfortunatamente, ha risposto a questa sfida con la semplice giustapposizione di un'antropologia astratta o di una fenomenologia dell'uomo concreto, senza articolare il suo discorso sul modo di essere al mondo di questo essere agente e sofferente con il discorso scientifico. Può

darsi che sia difficile chiedere a tutti i filosofi o teologi di oggi di farsi uomini di scienza o specialisti e viceversa, tuttavia, i bisogni della condizione dell'uomo contemporaneo ci incitano fortemente ad aprirci ad una indispensabile partecipazione alle ricerche interdisciplinari dove teologi, filosofi, pensatori e scienziati tengano a collaborare insieme.

### **I. luoghi di conflitto: scienze biologiche e inizio e fine della vita umana**

Tre luoghi conflittuali sono a questo riguardo da considerare in vista di un vero confronto fra l'approccio oggettivo o naturalista e l'approccio della riflessione filosofica a partire dall'analisi della prassi umana. Questi tre luoghi problematici sono sia l'ambito della biologia riguardo all'inizio e alla fine della vita umana, sia il dominio delle scienze neuronali, sia quello delle mutazioni genetiche e delle scienze dell'eredità che approdano alle teorie evoluzioniste.

Naturalmente mi limiterò a tracciare nei tre campi solo le condizioni di un'articolazione ragionevole dei due discorsi e approcci sull'uomo.

In termini di scienze biologiche, si attende dello scienziato che cerchi a livello cellulare la correlazione fra la cellula osservabile e il suo sviluppo. Il biologo afferma dopo la scoperta del DNA avvenuta, come è noto, nel corso degli anni '50 del '900, ad opera di James Watson e Francis Crick,[3] che la prima cellula staminale embrionale composta dal patrimonio genetico maschile e femminile ha già un DNA (acido desossiribonucleico o deossiribonucleico) ossia una macromolecola che contiene e trasporta l'informazione genetica necessaria alla trasmissione dei caratteri genetici in tutti gli organismi viventi a partire da un codice genetico che è lo stesso codice che avrà sempre l'individuo dall'inizio alla fine della sua vita. Il biologo non osserva più che una cellula vivente "totipotenziale" che inizia a sviluppare cambiamenti quantitativi e qualitativi guidati da tale codice genetico. Tali comportamenti cellulari dell'essere umano, compartiti in gran parte coi comportamenti degli animali superiori, si iscrivono anche in un approccio e modo di dire dove non si parla più di cellule, codice genetico, acido desossiribonucleico, ma invece di un soggetto che gode da un principio interno di sviluppo o di autogenesi a partire da una potenza attiva fino ad arrivare ad una realtà compiuta: realtà che è poi lo stesso soggetto fisico-biologico con lo stesso codice genetico durante tutto il tempo della sua esistenza dal primo inizio fino alla fine con la morte. Nell'essere umano, non si tratta che la cellula staminale embrionale sia una specie di mini-uomo, come nell'antichità opinava Ipocrate (c. 460-377 a.C.), il padre della medicina occidentale, ma che tale codice genetico è un progetto di sviluppo, un "programma"

contenente una serie di informazioni che permettono che progressivamente lo stesso soggetto si organizzi in modo da formare uno dopo l'altro i vari organi che lo compongono fino ad arrivare all'individuo normalmente completo che si presenta nel momento della nascita. Troviamo qui un dualismo di linguaggio e di approccio per parlare della stessa realtà. Il biologo senza complessi metafisici o teologici può parlare di cellula di gran potenzialità, "totipotenti", capaci di svilupparsi in un intero organismo (che si differenzia dalle cellule staminali *pluripotenti*, e anche dette multipotenti, in quanto quest'ultime non possono generare un organismo completo, ma sono in grado di specializzarsi in cellule provenienti da uno qualsiasi dei tre strati germinali). Diciamo fra parentesi che il biologo anche volendosi differenziare del filosofo utilizza una parola della filosofia aristotelica come quella di potenza. Usando la stessa parola di origini i teologi dicono che Dio è onnipotente, i biologi che la cellula è "totipotente". Quindi questa cellula totipotenti contiene per il biologo un dinamismo di sviluppo a partire di quel stesso codice genetico che viene conservato fino alla fine. Il filosofo e il teologo, appartenenti ad una filosofia realista, possono parlare dello stesso soggetto biologico filosofico in quanto dal primo momento è quello che è, benché in sviluppo, perché la sua identità è il suo principio formale che progressivamente va organizzando il corpo completo di tal soggetto.[4] Così, quando il biologo parla di una cellula staminale genetica (o madre) umana, il filosofo e il teologo possono parlare di un individuo umano non sviluppato. Quindi il corollario di una visione antropologica interdisciplinare, cioè quella che tiene in conto ambedue linguaggi e approcci che spieghino la stessa realtà, è che tale cellula staminale non può essere considerata puro materiale genetico, capace di essere utilizzato o strumentalizzato anche a fin di bene, per guarire un altro essere umano, perché ogni persona umana dall'inizio fino alla fine è fine in sé e non può essere mezzo o strumento di un'altra persona, secondo le diverse etiche che ha prodotto l'occidente da Aristotele a Kant, passando per la regola di oro del Vangelo, "non fare agli altri quello che non voi per te"

Qualcosa di simile capita nell'altro estremo della vita, cioè nel passo alla morte. Il medico che prima considerava la morte del cuore come segno e criterio della morte biologica, dopo le scoperte del cervello, parla che il vero criterio della morte è quello cerebrale ossia la morte encefalica. Il cervello o encefalo non dà segni di vita, quindi non realizza né l'operazione propria né quella di dirigere e di coordinare le altre operazioni corporali, e dei sistemi vegetativo e sensitivo. Il filosofo realista può parlare di stato di morte dell'individuo nella misura che il corpo non avendo il cervello non può ricevere la vita dell'anima, che quindi si separa del corpo. Il corpo non informato dall'anima non è più corpo che per equivocità, esso è propriamente

un cadavere. Il neurologo dichiara la morte encefalica come morte biologica dell'essere umano, il filosofo e il teologo invece come separazione dell'anima del corpo dell'individuo. Anche qui ci possono essere due linguaggi e due approcci, quello del neurologo e quello del filosofo, ma non ci sono due morti. I due linguaggi e i due approcci concordano in dire che l'individuo umano è morto con la morte encefalica, benché oggi con i moderni strumenti si può continuare a mascherare la morte prolungando col ventilatore l'inesorabile processo di corruzione del corpo. Il corollario interdisciplinare è che bisogna evitare due mali: l'anticipazione della morte (*eutanasia*) anche per nobili e altruisti motivi tali come serbare la vita di altra persona mediante un trapianto, per una parte e per l'altra, cercare di mantener a ogni costo l'apparente vita di un cadavere con ogni tipo di mezzi artificiali (*dysthanasia*), ossia il chiamato accanimento terapeutico.

### **Scienze neurologiche e auto-interpretazione**

In termini delle scienze neuronali si attende dallo scienziato che cerchi a livello corticale la correlazione fra le strutture osservabili e le funzioni dove le strutture sono le basi, i supporti, la materia nervosa, o come la vogliamo chiamare. Lo scienziato non osserva che i cambiamenti quantitativi e qualitativi, le gerarchie sempre più complesse di fenomeni osservabili; ma il senso della funzione corrispondente alla struttura è compreso solo dal soggetto parlante che dice che egli percepisce, che egli immagina, che egli si ricorda. Queste dichiarazioni verbali, congiunte a segni di comportamento che l'essere umano condivide in gran parte con gli animali superiori, vengono ad iscriversi in un tipo di discorso dove non si parla di neurone, di sinapsi, ecc... ma d'impressioni, di intenzioni, di disposizioni, di desideri, di elezioni, di idee, ecc... . Troviamo qui un certo dualismo semantico e di approccio, se così si può dire, che non pregiudica la natura assoluta dell'essere umano. Un corollario importante di tale dualismo semantico consiste nel fatto che si parla ugualmente del corpo, dello stesso corpo nei due discorsi: c'è il corpo oggetto, di cui il cervello è la parte direttrice con la sua meravigliosa architettura, e il corpo proprio, questo corpo che è il solo ad essere il mio corpo, che mi appartiene, che io muovo, che io soffro; e ci sono i miei organi, i miei occhi "con" cui io vedo, le mie mani "con" cui io impugno. Ed è su questo corpo proprio che si edifica tutta l'architettura dei miei poteri e dei miei non poteri: potere di fare e di non fare; potere di fare questo o di fare quello; potere di dire, di agire, di imputare a me stesso le mie proprie azioni come essendo io il vero autore, quindi libero.

Si pone così la questione del rapporto fra i due discorsi, quello del neurologo e quello del filosofo e poi quello del metafisico e teologo. Ed è qui che i discorsi si incrociano senza mai dissolversi l'uno nell'altro. Lo scienziato

e il filosofo possono mettersi d'accordo nel chiamare il corpo oggetto (e la sua meraviglia, il cervello), la "realtà senza di cui noi non pensiamo né decidiamo". Lo scienziato può continuare a professare una specie di materialismo di metodo, che le permetta di lavorare senza diciamo scrupoli metafisici: il filosofo parlerà così in termini di condizione d'esercizio, di supporto, di sostrato, di base, di materia encefalica, di parte della persona. Occorre accettare che noi non abbiamo per il momento un terzo discorso dove si dia una certa consapevolezza che questo corpo-cervello e il mio corpo vivo siano un solo e medesimo essere. Tuttavia il discorso di questo corpo-cervello deve avere una certa apertura verso il discorso del mio corpo personale e viceversa, e cioè mentre il discorso del mio corpo vivo mi dona per sé la mia esperienza e riflessione filosofica, esso deve essere aperto o permettere indirettamente o *per accidens* il discorso di questo corpo cervello e viceversa.

Verifichiamo qui che noi non abbiamo l'accesso diretto all'origine stessa dell'essere che noi siamo, in altre parole noi non abbiamo una specie di auto-trasparenza su noi stessi e sulla nostra medesimezza e, a partire da questo centro, un'auto-trasparenza anche di tutte le nostre azioni. Il nostro essere invece attesta la sua esistenza nell'esercizio concreto e attuale della nostra vita. In clima realista San Tommaso lo indica chiaramente: «In hoc enim aliquis percepit se animam habere, et vivere et esse, quod percepit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere».[5] Nella percezione della nostra prassi o attività c'è la con percezione del principio: «perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actum».[6] San Tommaso ci assicura che l'anima, in quanto apprende gli universali, percepisce (*percepit*) che è una forma spirituale; ancora, egli ammette che noi abbiamo coscienza del divenire stesso dell'universale nell'anima e perfino che la luce stessa dell'intelligenza si fa presente a noi per se stessa. Questo significa affermare in maniera esplicita una percezione propria della realtà spirituale in modo positivo però tramite l'operazione spirituale di attuare l'intelligibile: «Et hoc experimento cognoscimus, dum percimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus quod est facere actu intelligibilia».[7] L'originalità ultima di questa percezione della nostra realtà spirituale è la situazione fondamentale del tutto originale che possiamo chiamare "l'emergenza della libertà" o della capacità di agire o di non agire, di agire bene o male. Questa attestazione è così radicale che è più di un'opinione ed è prima d'ogni scienza, sia teoretica sia pratica.

### **Cervello, mente, anima ed essere**

Consapevoli della mancanza di un discorso diretto e auto-trasparente di tale origine fondante, scienziati e filosofi si impronteranno a cercare un aggiustamento più preciso fra una scienza neuronale sempre più esperta nell'architettura materiale e le descrizioni fenomenologiche e antropologiche centrate nella prassi umana e “decentrate” in direzione verso il basso e verso l'alto, grazie a cui si indica un fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano e da cui si origina. In altri termini, appare ugualmente importante che l'agire umano sia il luogo di leggibilità per eccellenza sia della scienza neuronale naturalistica sia della riflessione antropologica e che l'essere come atto e come potenza che manifesta tale agire abbia altri campi di applicazione che non l'agire umano. Centralità neuronale e filosofica dell'agire e decentramento in direzione di un fondo di atto e potenza, questi due tratti sono ugualmente e congiuntamente costitutivi di un'ontologia dell'essere umano in termini di atto e potenza. Quindi solo l'essere umano ha questa doppia leggibilità, quell'oggettiva esterna comune con tutti gli enti della natura che è il tema della *epistémè* e quella dell'auto-riflessione propria della filosofia secondo il precetto socratico “conosci te stesso” che approda al suo essere come atto di una potenza attiva che chiamiamo anima.[8] Dunque, solo l'essere umano riesce a fare una circolarità fra l'una e l'altra leggibilità, vedendo per così dire esternamente il funzionamento del suo cervello sui nuovi sensori che lo rappresentano come in una pellicola, e interpretando dal di dentro tale rappresentazione nel filmato a partire dell'auto-riflessione su se stesso che lo porta a scoprire il suo essere potente ed effettivo che trascende il tempo e la materia.

Non c'è niente di più nostro del nostro cervello eppure non c'è niente che noi conosciamo meno. Gli antichi pensavano che il cuore fosse il centro della vita perché batte sempre come una pompa dicendo “ci sono”, il cervello invece era per così dire il gran silenzio, il grande silenzioso o la scatola chiusa del nostro corpo. Oggi viceversa il cervello si comincia ad aprire e si mostra in parte grazie alle neuroscienze ed esso si può rivelare come il punto di inflessione per un nuovo inizio nel senso indicato, dove si possano saldare e l'esperienza esterna con l'interna, e la scienza con la filosofia, sia nella rispettiva funzione e consistenza, sia nella loro reciproca circolarità. Così si può operare una “breccia” di passaggio al limite della materia encefalica che tiene la coscienza e l'autocoscienza sempre all'erta ed in movimento. Questo nelle filosofie antiche, medievali, moderne, contemporanee non c'è, e se l'essere umano è analizzato, lo è da un punto di vista formale senza questi nessi dinamici e circolari con il mio corpo e il mio cervello.

Non è che io sono il mio corpo nemmeno il suo capolavoro che è il cervello: io non sono il cervello né il corpo, ho il cervello e il corpo ma - come abbiamo cercato di mostrare - per capire il mio “sono” ho bisogno di avere presente, di rivolgermi a cosa significa avere un cervello, avere un corpo tramite la conoscenza che di loro mi offrono e l’esperienza e le scienze.

### **Evoluzione e creazione: l’essere umano**

E’ nello stesso spirito che possiamo riconciliare un altro luogo di conflitto che è quello della scienza legata alle mutazioni genetiche o dell’eredità, le quali mentre sono state scoperte dal monaco agostiniano G. Mendel (non dimentichiamolo), dopo Darwin più delle volte sono legate alle teorie evoluzioniste. Nessun limite esterno si può imporre all’ipotesi secondo cui variazioni aleatorie, cambiamenti dati, sono stati fissati, rinforzati, in ordine ad assicurare la sopravvivenza della specie, quindi anche l’umana. Naturalmente finora abbiamo dati storici quindi è più di un’ipotesi, per parlare come Giovanni Paolo II, su cui le scienze sperimentali dovranno apportare accertamenti più decisivi.

La filosofia da parte sua, e non solo essa ma anche le scienze sociali aperte alle conoscenze della biologia, non devono realizzare una battaglia persa in partenza per stabilire i fatti. La filosofia deve domandarsi come può incontrarsi con il punto di vista naturalista a partire dalla posizione secondo cui l’essere umano è già un essere parlante e questionante (ce ne è una strada a Santiago di Compostela che si chiama “preguntorio” in ricordo di questa prassi di questionare tipica degli studenti che caratterizza l’essere umano). Essere umano quindi, che, a partire dal suo questionare, si è dato delle risposte che parlano del suo regno di libertà in confronto alla natura data. Mentre lo scienziato segue l’ordine discendente delle specie e fa apparire l’aspetto aleatorio, contingente, improbabile del risultato che noi siamo dell’evoluzione, la filosofia parte dall’auto interpretazione della sua situazione intellettuale, morale e spirituale e si rimonta verso l’alto nel corso dell’evoluzione fino alle fonti della vita e dell’essere che l’uomo stesso è. Il punto di partenza può essere ancora la questione originaria, data dal principio e latente sempre con una specie di autoreferenzialità di principio. La libertà è quello che Hegel chiama “l’essenza dello spirito”. [9] Ma in questa scoperta c’entra anche la fede.

Giovanni Palo II esordisce il suo Pontificato con l’affermazione del Vaticano II secondo cui “Cristo Redentore rivela pienamente l’uomo all’uomo stesso”. [10] Egli dice che “Questa è - se così è lecito esprimersi - la dimensione umana del mistero della Redenzione”. [11] Il Papa quindi è convinto che la fede in Cristo figlio unigenito di Dio, può suggerire, stimolare, scoprire

pienamente l'uomo oppure può offrire una perfezione nella conoscenza, compimento o pienezza di tutte le prassi dell'essere umano. Già per Hegel, senza la precisione teologica di Giovanni Paolo II, il concetto di libertà universale e radicale, nel senso di nucleo originario della dignità di ogni uomo, è entrato nel mondo soltanto col Cristianesimo.[12] Così varie sono le conquiste nella dimensione umana dell'uomo portate del mistero della Redenzione. Di fatto anche la realtà della persona secondo la *Fides et ratio* è una conquista della filosofia cristiana, come pure la nozione dell'atto di essere partecipato in cui la persona trova il suo fondamento, che fa capo all'atto di essere per essenza di Dio. Giovanni Paolo II è convinto che l'*habitus* della fede, informato dall'amore a Cristo, quando è presente in una mente potente e creativa riesce a scoprire nuovi mondi soggettivi e oggettivi. Perciò egli può affermare a questo proposito che: "Galileo sente nella sua ricerca scientifica la presenza del Creatore che lo stimola, che previene e aiuta le sue intuizioni, operando nel profondo del suo spirito".[13]

Lo spirito umano scoperto come libero e capace di Dio e riconosciuto a se stesso come tale, anche grazie alla fede portata dal messaggio di Cristo, può legittimamente domandarsi come egli si è venuto preparando nella natura animale. Lo sguardo è quindi retrospettivo rimontando la catena delle mutazioni e variazioni. Questo sguardo incrocia l'altro progressivo, discendente il fiume delle "discendenze" dell'essere umano, uomo e donna. I due sguardi si intersecano in un punto: la nascita di un mondo simbolico e spirituale dove la libertà realizzata configura l'umanità dell'uomo. La confusione da evitare risiede nei due sensi del termine origine, quello del senso della derivazione genetica e quello invece della fondazione ontologica. L'uno fa riferimento all'origine della specie nella successione nello spazio e tempo a partire di un dato già originato, l'altro invece si domanda sull'aparire del suo essere partecipato a partire dell'Essere per essenza. Si tratta della primo origine dell'ente che è il "passaggio" dell'ente dal nulla all'essere, che non è propriamente un passaggio ma l'origine primario del ente che emerge sul nulla grazie all'atto di essere partecipato: "Ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio".[14] Di qui la formula completa della creazione come partecipazione (passiva nella creatura e attiva in Dio): "Necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse".[15] L'essenziale in questo origine è il decentramento analogico verso il profondo ossia il se stesso di ciascuno, e il ricentrimento analogico verso l'alto, ossia Dio; così fa anche l'ultimo Tommaso: "Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essentiale".[16]

Il passaggio dal semplice essere come *animale creatura*, per dirla con Kant, verso la dignità metafisica di essere spirituale analogo a Dio, è fon-

dato nella dignità dell'uomo come «*forma per se subsistens*», ossia, anima intellettiva, un Io trascendente, grazie all'appartenenza diretta, cioè in proprio che l'anima intellettiva ha dell'essere (*esse*) o atto di essere (*actus essendi*) partecipato.[17] San Tommaso è molto determinato su questo punto, che costituisce l'originalità della sua antropologia, come riflesso della sua metafisica dell'atto, poco conosciuto dalla filosofia moderna. Conseguentemente egli spiega e per la prima volta, possiamo dire, nel pensiero occidentale: «Pertanto nelle cose composte cioè nelle creature dobbiamo considerare un duplice atto e una duplice potenza. Infatti, anzitutto c'è la materia ch'è potenza rispetto alla forma, e la forma è il suo atto; e poi la natura costituita di materia e forma, è come potenza rispetto allo stesso *esse*, in quanto è recettiva del medesimo. Allora quando viene a mancare il fondamento della materia – come nelle sostanze spirituali e nell'anima umana – la forma che resta di una natura determinata, una natura sussistente per sé, si rapporterà al suo essere (*esse*) come la potenza all'atto. Non dico come potenza separabile dall'atto, ma come quella ch'è sempre accompagnata dal proprio atto». Così egli conclude: «la natura della sostanza spirituale, che non è composta di materia e forma, è come potenza rispetto al suo essere (*esse*) e così anche nella sostanza spirituale c'è la composizione di potenza ed atto».[18]

Nella filosofia contemporanea, Kierkegaard ha una simile spiegazione dell'origine, quando trova la fonazione dell'io, che Kant aveva tematizzato per la prima volta ma chiuso nell'orizzonte del tempo, nella trascendenza ossia come io teologico in trasparenza in Colui che lo ha posto.[19] E qui torniamo a quanto dicevamo nell'inizio a proposito del prologo filosofico e scientifico per l'uomo di oggi.

La conclusione che si può desumere da questa altissima riflessione speculativa dell'Aquinate è che la dignità di essere spirito è caratterizzata da Kant, Hegel, Kierkegaard e da altri dopo la rivoluzione galileiana in convergenza con S. Tommaso: nel pensiero moderno attraverso la trascendentalità del conoscere, della libertà, della legge morale che fanno capo all'Io, mentre in San Tommaso queste trascendentalità come l'Io stesso, il se medesimo, si fondano nell'atto di essere, e la sua appartenenza necessaria allo spirito (finito) si ha per diretta partecipazione da Dio. Così ogni Singolo sussistente, come ha mostrato anche Kierkegaard, ha la sua origine verticale come Persona creata. Perciò l'uomo è «capace di Dio», come giustamente si afferma all'inizio stesso del *Compendio del Catechismo* promulgato da Papa Benedetto XVI.

[1] KrV, Prefazione alla seconda edizione (1787).

[2] *Metaphysics*, V, 1015 a 12 s.

[3] Watson e Crick scoprirono che le molecole di DNA sono formate da due catene di nucleotidi, disposte a forma di eliche intrecciate tra di loro, per cui al momento della divisione della cellula le due eliche si separano e su ciascuna di esse se ne costruisce un'altra, in modo da ricostituire la struttura primitiva. In tal modo il DNA può riprodursi senza cambiare la sua struttura, salvo che per errori occasionali, o mutazioni. Per questa scoperta Watson e Crick ottennero nel 1962 il premio Nobel per la medicina.

[4] Il biologo Max Delbrück (1906-1981), che ottenne nel 1969 il premio Nobel per la medicina per le sue ricerche sui virus batteriofagi, in un articolo dedicato ad Aristotele sostiene che il codice genetico è quello che Aristotele chiamava il principio formale, cfr. M. Delbrück, *Aristotle-totle-totle*, in J. Monod and E. Borek (eds.), *Of microbes and life*, New York-London, Columbia University, 1971, pp. 50-55.

[5] *De Ver.*, 10, 8.

[6] *Ib.*, 10, 9.

[7] *S. Th.*, I, 79, 4. Anche: “Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam” (*Ib.* I, 88, 2 ad 3).

[8] Cfr. Aristotele, *De Anima*, II, 1 y 2.

[9] *Enz.*, § 482.

[10] *Redemptor Hominis*, passim.

[11] *Ib.*, 10.

[12] Cfr. *Enz.* § 482.

[13] *Discorso alla PAS*, 10 Nov. 1979. Riguardo, infatti, all'invenzione del cannocchiale, Galileo scrive all'inizio del *Sidereus Nuncius*, rammentando alcune sue scoperte astronomiche: «Quae omnia ope Perspicilli a me excogitati divina prius illuminante gratia, paucis abhinc diebus reperta, atque observata fuerunt», cioè, «Tutte queste cose sono state scoperte e osservate in questi giorni per mezzo del “telescopio” escogitato da me, in precedenza illuminato dalla grazia divina» (Venezia, 1610, fol. 4).

[14] San Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, 44, a. 1 ad 1.

[15] *Ib.*, *S. Th.*, I, 44, 1.

[16] *Ib.*, *In Psal.* 34, 7.

[17] «Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse», ossia, «Dio stesso, che è solo essere, è in certo modo la specie di tutte le forme sussistenti che partecipano dell'essere e non sono il suo essere» (San Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 6, a. 6 ad 6).

[18] *Ib.*, *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

[19] Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, nozione di io, passim.

[20] “Spiritus sanctus nihil sit aliud quam amor Patris et Filii, posito Padre et Filio intelligitur Spiritus sanctus” (*In Io. Ev.*, 14,23, lec. 3, cit., n° 1946, p. 365). Ancora: “Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est Amor: quia, cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importat in Spiritu Sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus Amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens” (*S. Th.*, I, 37, 1 ad 3). Anche “Amor enim est causa gaudii: unusquisque enim gaudet de re amata. Deus autem se amat et creaturam, praecipue rationalem, cui infinitum bonum communicat. Christus ergo de duobus ab aeterno gaudet: scilicet de bono suo et Patris. Item de bono creaturae rationalis, idest, in hoc quod comunicor filiis hominum: et de his gaudet ab aeterno” (*In Io. Ev.*, 15,9, lec. 4, cit., n° 2004, p. 378). In senso Trinitario: “‘Pater et Filius diligunt nos Spiritu sancto’, hoc verbo ‘diligere’ potest sumi essentialiter et notionaliter, et utroque modo vera est locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo di-

lectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam Spiritus sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus sancti, sicut et verbum; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod Pater dicit omnia verbo vel arte sua. Sed *Spiritus sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis; et ideo dicitur proprie diligere creaturarum Spiritu sancto, et non verbo*. Si autem sumatur notionaliter; tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae; sed principaliter denotabit rationem hujus efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem efficientiae, et tunc est sensus: *Pater diligit creaturam Spiritu sancto, id est, spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis factae a Deo creaturae*” (*In I Sent.*, d. 32, q. 1, a. 3, Mand. I, p. 750). Perché *conoscente e sapiente* in Dio sono soltanto termini essenziali, non si potrebbe dire che il Padre è sapiente o che conosce per il Figlio, mentre: “diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc possumus dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto” (*S. Th.*, I, 37, 2 ad 1). Quindi: “Cum dicitur quod Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium; sed solum habitudo amoris ad rem amatam” (*Ib.*, 1 ad 2).

[1] Jn 8, 32.

[2] Santo Tomás de Aquino, *Contra Gent.*, l. 1, c. 1.

[3] *Discurso en Aparecida*, 13 de mayo 2007.

[4] Jn, 1, 17.

[5] *Paths of Discovery*, AA.VV., ed. M. Sánchez Sorondo, Vatican City 2006, pp. lxviii-299.

## CĂRȚILE NOASTRE

**Franz COURTH, *Teologia sacramentelor. Un manual pentru studiul și practica teologiei*, Sapientia, Iași 2011, 406 p.**

„În sacrameinte, liturgia creștină celebrează actele sale fundamentale: viața creștinului începe cu Botezul și dobândește trăsăturile ei specifice la Cina Domnului, unde credinciosul se întâlnește cu Cristos și cu Dumnezeu într-o existență reînnoită. Spre acest scop tind toate celelalte sacrameinte, fiecare în felul său. Dacă sunt celebrate în sânul Bisericii, ele ne inserează în istoria trinitară a lui Dumnezeu cu noi, oamenii, istorie ce duce la Cristos și care de la el începe”.

Astfel își începe teologul german Franz Courth manualul său de teologie a sacramentelor, care a fost de curând publicat la Editura Sapientia în traducerea pr. dr. Ștefan Lupu și a pr. Iosif Martin. Prin împletirea discursului academic cu orientarea spirituală, autorul vrea să propună un itinerariu istorico-teologic pentru doctrina catolică despre sacrameinte, tratând principalele interpretări, mai vechi sau mai noi ale acestora.

Cartea este împărțită în opt capitole și o introducere, având un cuprins bogat, justificat prin analiza detaliată a diferitelor aspecte ale temelor tratate.

Având ca titlu o întrebare, „Mentalitate arhaică?”, introducerea prezintă aspectele critice, dificultățile istorico-culturale, obiecțiile filozofice și rezervele teologice, din dezbateră actuală despre sacrameinte. De asemenea, este abordată și tema simbolului, ca o cale umană de cunoaștere.

Capitolul întâi, „Biserica, sacrament universal”, prezintă dimensiunea cristologică a Bisericii, unitatea indivizibilă și diversitatea inconfundabilă a lui Cristos și a Bisericii, relație formulată de Conciliul al II-lea din Vatican în felul următor: „Înviind din morți (cf. *Rom* 6,9), [Cristos] a trimis asupra ucenicilor Duhul cel de viață dătător și, prin el, a constituit trupul său, care este Biserica, sacrament universal de mântuire” (*LG* 48). Totodată, sunt dezvoltate și temele harului și a sacramentaliilor.

Următoarele șapte capitole prezintă fundamentele biblice, dezvoltarea istorico-dogmatică aspectele esențiale ale fiecărui sacrament: „Botezul, sacrament fundamental”, „Mirul, sacramentul misiunii”, „Euharistia, semn al dăruirii lui Isus”, „Ungerea bolnavilor”, „Sacramentul Preoției”, „Căsătoria creștină ca sacrament”.

Prin dezvoltarea sistematică a temelor, această carte are aspectul unui manual, care se adresează atât studenților teologi, preoților și laicilor angajați în slujirea pastorală, cât și tuturor acelor care urmăresc cu interes dezbateră teologică.

Cosmin Cimpoeșu

**Claudiu DUMEA, *Cred în Biserica una, sfântă, catolică și apostolică*, Sapiientia, Iași 2011, 509 p.**

Continuând seria meditațiilor despre Crezul creștin, după ce a scris despre Persoanele Sfintei Treimi și despre lumea nevăzută a îngerilor, părintele Claudiu Dumea aduce în discuție natura și semnificația Bisericii, „sacramentul lui Cristos”.

Prezenta lucrare pune în mod deosebit accentul pe raportul care se instituie între cele două dimensiuni ale Bisericii: cea invizibilă, care este Cristos, și cea vizibilă, care este reprezentată de oamenii organizați într-o „societate nepereche, atipică”.

Urmând firul propus de Crezul niceno-constantinopolitan, părintele tratează despre caracteristicile adevăratei Biserici a lui Cristos (una, sfântă, catolică și apostolică), dând o mai mare atenție celei dintâi – unitatea – și elementelor care reprezintă legătura unității vizibile a Bisericii – credința, liturgia și ierarhia.

Așa cum aceeași credință care îi unește pe oameni în unica Biserică a lui Cristos este exprimată în toate limbile pământului, la fel aceleași mistere ale credinței sunt celebrate în diferite moduri. Și în liturgie, ca și în cazul credinței putem vorbi despre unitate în diversitate. Așa cum credința Bisericii este una, tot una este și liturgia, care celebrează misterele credinței. Pe cât sunt de variate și multiforme culorile, broderiile care înfrumusețază mantia de cult a liturgiei, pe atât de diferite sunt limbile, simbolismul și riturile prin care se celebrează unicul cult creștin.

Al treilea element care asigură unitatea Bisericii lui Cristos este succesiunea apostolică prin sacramentul Preoției, așa cum a voit-o și a orânduit-o Cristos. Cum Biserica nu este numai o realitate spirituală, invizibilă, ci și o societate vizibilă, ca orice instituție umană bine încheată, Biserica trebuie să aibă o conducere. Evitând o accentuare excesivă și negativă a noțiunii de ierarhie, părintele specifică faptul că cei responsabili sunt conștienți de părtășia la planul lui Dumnezeu și că duc la îndeplinire o misiune care le-a fost încredințată.

Acestă Biserică „una” se prezintă cu o mare diversitate care provine atât din varietatea darurilor lui Dumnezeu, cât și din multitudinea persoanelor pe care le primesc. Cu toate acestea, marea bogăție a acestei diversități nu se opune unității Bisericii, care își are izvorul în unitatea naturii divine. Și dacă iubirea este cea care unește cele trei persoane ale Sfintei Treimi, tot iubirea este cea care ține unite între ele mulțimea persoanelor care formează Biserica.

Dorind a fi o concluzie a întregii lucrări, prin ultima meditație, „Unica familie a lui Dumnezeu”, părintele ține să reamintească faptul că în această

lume, în care prea adesea creștinul este asaltat de fel și fel de încercări, el nu este singur, ci face parte dintr-o familie și mai numeroasă, a sfinților, cu care împărtășește cea mai deplină comuniune atunci când participă la Euharistie”.

Liviu Matieș

**Wilhelm DANCĂ, *Pentru iubirea lui Cristos. Dialoguri despre Biserică, Preoție și Credință*, Sapiientia, Iași 2011, 260 p.**

La aniversarea a 25 de ani de la hirotonirea sacerdotală, părintele Wilhelm Dancă, rector al Institutului Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași, prin intermediul Editurii „Sapiientia”, publică un volum aniversar cu titlul „Pentru iubirea lui Cristos. Dialoguri despre Biserică, Preoție și Credință”.

Așa cum o spune și în titlu, autorul a adunat câteva dialoguri semnificative la care a fost protagonist – fie ca intervievat, fie ca intervievator –, care au fost publicate de-a lungul anilor în diferite reviste culturale sau teologice. În funcție de subiectul dezbătut, dialogurile sunt repartizate în trei categorii distincte.

Prima parte cuprinde 13 dialoguri care au ca temă Biserica în toată profunzimea ei și în toate aspectele ei. De exemplu, ÎPS Ioan Robu accentuează un aspect important al acesteia în răspunsul pe care îl dă la una din întrebările pe care i le-a adresat pr. Wilhelm Dancă: „În ce condiții se verifică un raport între vizibilitatea bisericii și funcția ei spirituală? În condițiile omului care, deodată, văzând că trece pe lângă o biserică, își face semnul crucii, primenindu-și puțin gândurile. Gest simplu, neprogramat, neașteptat. Orice biserică este un semnal, un gând la Dumnezeu, chemare la rugăciune și bunătate. E un alt fel de edificiu, e special, are un limbaj aparte, în foarte multe feluri perceput; atmosfera din interiorul bisericii se revarsă și-n exterior, chemând la evlavie, la Dumnezeu, pe oricine, dar, mai ales, pe cei care o frecventează, care, după ce participă la sacramente sau se roagă puțin în tăcere și reculegere, duc cu ei în suflet liniște din liniște, Lumină din Lumină. Astfel, bisericile devin repere morale și spirituale pentru toate generațiile”.

În partea a doua, se găsesc nouă dialoguri cu caracter biografic, având ca principală inspirație activitatea pastorală a autorului. Sunt amintiți și subliniați diferiți factori de care preotul trebuie să țină cont în formarea sa permanentă, cu referire concretă la familia părintelui Dancă, la activitatea pastorală a acestuia. Ultimul dialog din această secțiune face referire la episcopul martir Anton Durcovici, ca model de trăire a jertfei preoțești.

În cele cinci dialoguri din partea a treia, este adusă în discuție dificultatea unei credințe autentice în fața provocărilor științei, politicii, culturii contemporane. După părerea autorului, cea mai mare provocare la care este supus creștinul zilelor noastre este următoarea: „Practic? Descreștinarea societății. Teoretic? Criza adevărului”.

Pentru a sublinia scopul și destinatarul cărții, redăm un citat din prefața autorului: „Cu inima plină de recunoștință și mulțumire, dedic această carte tuturor acelor care au contribuit într-un fel sau altul la formarea mea umană, spirituală, intelectuală și sacerdotală: familiei în care m-am născut și am crescut, la Buruienesti (județul Neamț), episcopilor de la București și Iași, parohilor și formatorilor pe care i-am avut acasă, în sat, și la Seminarul din Iași, prietenilor și binefăcătorilor, vii sau răposați. Domnul să-i răsplătească pentru binele pe care mi l-au făcut”.

Cosmin Cimpoeșu

**Vladimir PETERCĂ, *Calea către oameni*, Sapiientia, Iași 2011, 866 p.**

*Calea către oameni* este titlul sub care pr. dr. Vladimir Petercă, profesor emerit de științe biblice, a voit să adune numeroasele articole și studii pe care le-a publicat în reviste de specialitate sau de divulgare, precum și textul conferințelor pe care le-a ținut cu ocazia simpozioanelor la care a luat parte de-a lungul carierei sale academice.

Cartea este prefăcută de cunoscutul profesor Ioan Caproșu, de la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, care după ce prezintă pe scurt activitatea părintelui Vladimir Petercă, îl definește ca un „teolog de rară erudiție biblică și de o impresionantă cuprindere intelectuală”.

Studiile cuprinse în volumul *Calea către oameni* sunt grupate în trei secțiuni, după conținutul lor: „Sfânta Scriptură”, „Teologie” și „Filosofie”.

În prima parte, „Sfânta Scriptură”, sunt tratate diferite argumente biblice: istoria formării Bibliei, istoria patriarhilor, a profeților, viața lui Isus, templul din Ierusalim etc. De asemenea, trei articole sunt dedicate studiului Constituției dogmatice despre Revelația divină „Dei Verbum”, aceasta fiind denumită „o perlă a Conciliului al II-lea din Vatican”.

În a doua parte, „Teologie”, dar și în a treia parte, „Filosofie”, părintele Petercă pune în lumină tematici recente, atât cu privire la Conciliul al II-lea din Vatican, cât și din viața actuală a Bisericii: „*Nostra Aetate* și lumea modernă. Un document care a revoluționat lumea”, „Conciliul al II-lea din Vatican și misiunea Bisericii”, „Tineretul catolic și problemele ecumenice. Căi noi pentru o viață practică”, „Religiile față-n față cu culturile. O meditație asupra sensului religiilor în fața culturii” etc.

Cosmin Cimpoeșu

**Iosif TAMAȘ – Fabian DOBOȘ, editori, *Dinamica păstoririi Bisericii romano-catolice din Moldova de la înființarea Episcopiei de Iași (1884) până în prezent. Vol. II. Episcopul Mihai Robu, Sapienția, Iași 2011, 364 p.***

Printre activitățile Departamentului de Cercetare al Facultății de Teologie Romano-Catolică din cadrul Universității „Al.I. Cuza”, în parteneriat cu Departamentul de Cercetare Istorică al Episcopiei Romano-Catolice Iași, se numără și cea cu privire la trecutul Diecezei de Iași, mai ales cu privire la conducătorii acesteia. Acest proiect aflat în desfășurare poartă numele de „Dinamica păstoririi Bisericii Romano-Catolice din Moldova de la înființarea Episcopiei de Iași (1884) până în prezent”. Obiectivul principal al acestui proiect de cercetare este evidențierea aspectelor de viață pastorală, socială și culturală ale comunității creștine tradiționale românești, romano-catolice din Moldova, „care au conlucrat într-o dinamică creatoare spre slava lui Dumnezeu și propășirea neamului nostru într-o tradiție milenară creștină”.

Editura Sapienția oferă cititorilor un rod al acestei munci de cercetare prin apariția volumului „Dinamica păstoririi Bisericii romano-catolice din Moldova de la înființarea Episcopiei de Iași (1884) până în prezent. Vol. II. Episcopul Mihai Robu”. Perioada la care se referă acest volum, 1925-1944, privește activitatea episcopului Mihai Robu. Mihai Robu (10 ianuarie 1884 - 29 septembrie 1944) este primul episcop „moldovan de baștină”, înmormântat în Catedrala Romano-Catolică „Adormirea Maicii Domnului” din Iași. În acest volum, viața sa este studiată și analizată prin întreita activitate: pastorală-canonică, didactică-culturală, socială-caritativă.

Cartea începe cu un studiu introductiv în patru părți: „Biografia episcopului Mihai Robu”, „Dieceza de Iași sub conducerea episcopului Mihai Robu”, „Mărturia spirituală a episcopului Mihai Robu” și „Mihai Robu, episcopul înțelept”.

Partea I cuprinde o serie de mărturii despre episcopul Mihai Robu, care atestă diferitele calități ale acestuia, precum fidelitatea față de evanghelie, dar și diferite activități ale acestuia. Mărturiile aparțin unor persoane înaintate în vârstă, care încă își mai aduc aminte de „glasul părintesc, blând cu care îi sfătuia pe toți copiii să învețe catehismul”, majoritatea date de consătenii acestuia, din Săbăoani.

Următoarele părți conțin diferite documente și scrisori scrise de episcopul Mihai Robu, după cum urmează: „Scrisori pastorale” (partea a II-a), „Scrisori circulare” (partea a III-a), „Rapoarte de activitate către Sfântul Scaun” (partea a IV-a), „Corespondență” (partea a V-a).

Ultima parte este o anexă care cuprinde câteva fotografii cu episcopul Mihai Robu, precum și raportul acestuia, în limba latină, despre starea Diecezei de Iași, redactat cu ocazia vizitei „Ad limina”, la Roma.

Această carte este o mărturie a interesului tot mai mare față de trecutul Diecezei de Iași, în conformitate cu îndemnurile Sfintei Scripturi: „Amințiți-vă de conducătorii voștri, care v-au învățat cuvântul lui Dumnezeu, și, meditănd împlinirea vieții lor, imitați credința lor” (Evr 13,7).

Fiind rodul unei cercetări, volumul se adresează în mod special, dar nu exclusiv, celor care întreprind unele activități de studiu științific, dar este indicată și celor care vor să urmeze cuvintele din Scrisoarea către Evrei redată mai sus.

Cosmin Cimpoeșu

***Raport asupra credinței. Vittorio Messori în colocviu cu Joseph Ratzinger, Sapientia, Iași 2011, 200 p.***

După aproape trei decenii de la prima apariție, în limba italiană, cartea „Raport asupra credinței. Vittorio Messori în colocviu cu Joseph Ratzinger” apare și în limba română, la Editura „Sapientia”, cu ajutorul pr. Mihai Pătrașcu, traducătorul acesteia.

Lăudată de unii, criticată de alții, această carte a devenit un punct de referință în istoria recentă a Bisericii, întrucât pentru prima oară în istorie, un prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței, fostul „Sfânt Oficiu”, vorbea deschis, încredințând reflecțiile sale asupra credinței unui reporter.

Încercând să facă un portret al card. Joseph Ratzinger, autorul îl descrie în primul capitol prin două cuvinte esențiale: „pasiune” și „rațiune”. Deși prin intervențiile sale a fost situat de unii comentatori în aripa conservatoare a Bisericii, reporterul încearcă să depășească prejudecățile, descriindu-l ca fiind un „om coborât în întregime într-o dimensiune religioasă”.

Cartea are douăsprezece capitole, interviul fiind împărțit în funcție de temele dezbătute. Așa cum spune și titlul, cartea este o introspectivă asupra Bisericii, venită după o perioadă de reformă continuă, după Conciliul al II-lea din Vatican.

Fidel Magisteriului Bisericii, cardinalul susține în acest interviu o redescoperire a „adevărului Conciliu al II-lea din Vatican”. Depășind interpretările postconciliare greșite, el se pronunță pentru „căutarea unui echilibru nou, după exagerările unei deschideri nediscriminate spre lume, după interpretările prea pozitive ale unei lumi agnostice și atee”. Abordând temele principale discutate la Conciliul al II-lea din Vatican, precum criza moralei, ecumenismul, reforma liturgică, rolul femeii în societate,

teologia „eliberării”, unitatea Bisericii etc., cardinalul clarifică și aduce soluții pentru o depășire a crizei postconciliare printr-o implicare mai activă atât a membrilor clerului, cât și a laicilor în viața Bisericii.

Acest raport privind credința este un punct de referință, un mesaj de încurajare și un semn de speranță din partea unuia dintre cei mai mari teologi din epoca contemporană. Deși are aproape trei decenii de la prima apariție, conține un mesaj mereu actual, mai ales datorită faptului că este parte din gândirea actualului Papă, Benedict al XVI-lea, fostul prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței.

Cosmin Cimpoeșu

**Franz PIESZCZUCH, *La ceas aniversar. Bicentenarul Parohiei Romano-Catolice „Nașterea Sfintei Fecioare Maria” Siret (1811-2011)*, Sapientia, Iași 2011, 256 p.**

„Fiecare parohie are o istorie a sa, mai bogată și mai glorioasă sau mai săracă și mai scurtă, istorie care este parte integrantă a istoriei localității în care se află parohia; fiecare parohie are oameni care au marcat istoria ei, în număr mai mare sau mai mic, dar se cuvine ca cei care au luat parte la aceste evenimente să rămână în memoria urmașilor”.

La 200 de ani de la înființarea Parohiei Romano-Catolice „Nașterea Sfintei Fecioare Maria” Siret, Franz Pieszczech, profesor de istorie la Școala „Petru Mușat” din Siret și membru al comunității catolice din aceeași localitate, publică la Editura Sapientia cartea „La ceas aniversar. Bicentenarul Parohiei Romano-Catolice „Nașterea Sfintei Fecioare Maria” Siret (1811-2011)”.

Cartea are cinci părți. În primele două părți, autorul prezintă istoria primei comunități catolice din Siret, când aici a fost înființată Episcopia de Siret. În celelalte trei părți, capitolele sunt structurate pe principalele perioade din istoria parohiei. Fiecare parte și fiecare capitol începe cu un motto sau un citat reprezentativ. Istoria descrisă în această carte este întărită și de numeroase fotografii, prezente în aproape fiecare capitol. Dacă primele patru părți prezintă istoria acestei parohii, în partea a V-a, intitulată „Pars Adnexa”, sunt cuprinse tabele cu diferite tematici și statusul credincioșilor parohiei pentru anul 2011. Cartea se încheie cu o scurtă istorie recentă în imagini a parohiei.

„Această carte dorește să fie o piedică în calea uitării trecutului celei de-a doua comunități catolice din orașul Siret, să salveze de la uitare măcar o parte din faptele credincioșilor romano-catolici din oraș și să reconstituie un capitol mai puțin cunoscut al istoriei orașului Siret”.

Cosmin Cimpoeșu

**Fabian DOBOȘ, *Dieceza de Iași în timpul păstoririi episcopului Dominique Jaquet OFMConv (1895-1903)*, Sapiientia, Iași 2011, 432 p.**

Pentru a face mai accesibilă istoria prezentată în cartea „La Diocesi de Jassy (Romania) durante l’episcopato del vescovo Domenico Jaquet O.F.M. Conv. (1895-1903)”, apărută la Editura Sapiientia în anul 2008, aceeași editură publică traducerea acestei cărți, „Dieceza de Iași în timpul păstoririi episcopului Dominique Jaquet OFMConv (1895-1903)”. Această muncă de traducere a fost îndeplinită de Petru Ciobanu, student la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași. Reamintim că această carte este disertația doctorală cu care pr. Fabian Doboș a fost promovat doctor în Facultatea de Istorie din cadrul Universității Gregoriana din Roma (Italia).

Cartea este structurată în trei părți.

Prima parte cuprinde două capitole în care este expusă istoria catolicilor din Moldova, de la origini până la începutul episcopatului Mons. Dominic Jaquet. Un eveniment important din această perioadă prezentată în prima parte este înființarea Diecezei de Iași, în 1884.

Partea a doua, în care sunt cuprinse opt capitole prezintă și descrie aspectele pastorale, culturale și sociale ale Diecezei de Iași, în perioada păstoririi episcopului Dominic Jaquet. Printre aceste activități se enumeră: înființarea Provinciei franciscane Sfântul Iosif, Seminarul din Iași, activitatea pastorală a episcopului Jaquet, înființarea Seminarului franciscan și a Școlii de dascăli din Hălăucești, instituțiile de învățământ.

Partea a treia este o analiză a activității Mons. Dominic Jaquet în afara Diecezei de Iași, ca administrator apostolic al Arhidiecezei de București, având și rolul de mediator între România și Sfântul Scaun. De asemenea, această secțiune cuprinde și un subcapitol dedicat „moștenirii culturale lăsate de către Dominic Jaquet”.

La sfârșitul acestei munci de cercetare, autorul ajunge la concluzia că „situația religioasă, culturală și socială a catolicilor din Moldova în perioada episcopatului Mons. Dominic Jaquet a cunoscut o dezvoltare relevantă”.

La sfârșitul cărții se găsesc o serie de anexe: mai întâi cea cu documente, apoi cu fotografii, iar în cele din urmă o anexă cu hărți semnificative, care vin în sprijinul cititorului.

După cum se poate observa din descrierea cărții, „fiecare capitol prezintă un fapt istoric legat de personalitatea Mons. Dominic Jaquet sau de catolicismul din Moldova”.

Argumentată și susținută prin documente și materiale citate, cartea de față despre activitatea episcopului Dominic Jaquet are un caracter original, întrucât perioada istorică tratată nu a mai fost abordată de nimeni din lipsă de documente și mărturii în arhivele ecleziastice și statale ale Moldovei.

„Cercetarea de față se prezintă ca o continuare a cercetării istorice referitoare la activitatea primului episcop de Iași, Mons. Nicolae Iosif Camilli (1884-1894), înfăptuită de Anton Despinescu, preot al aceleiași dieceze. În anul 1980, el a susținut, la Universitatea Pontificală Urbaniana, teza de doctorat cu titlul: *Activitatea pastorală a lui Nicolae Iosif Camilli, 1840-1915, primul episcop de Iași-România, 1884-1894 și 1904-1915*”.

Cosmin Cimpoeșu

**Florian MÜLLER, *Anton Durcovici, vescovo e martire in Romania*, Sapientia, Iași 2011, 136 p.**

La 19 ani după prima ediție în limba germană și la 18 ani după traducerea acesteia în limba română, această carte-document apare acum și în limba italiană, fiind tradusă în această limbă de pr. prof. dr. Maximilian Pal, profesor de drept canonic la Institutul Teologic Franciscan din Roman.

Autorul acestei cărți este Mons. Florian Müller, un fost elev al episcopului Durcovici, pe când acesta activa ca rector al Seminarului „Sf. Duh” din București. Mons. Müller s-a născut la Caramura în Dobrogea, în anul 1910. După ce și-a făcut studiile teologice la București și Münster a fost numit profesor la Seminarul din București și spiritual la Institutul „Sfânta Maria” (Doamnele Engleze) de la Pitar Moș. În ianuarie 1949 a fost constrâns ca împreună cu 200 de călugărițe să părăsească România, după ce activitatea social-caritativ-educativă a congregațiilor religioase a fost interzisă de autoritățile de atunci. Ajungând la Roma, a fost primit de Sfântul Părinte Pius al XII-lea, căruia i-a relatat situația existentă din țară și regimul la care era supusă Biserica Catolică.

Un timp a activat la Atena, îngrijindu-se de minoritatea germană, după care a revenit în Germania unde s-a dedicat apostolatului în diferite parohii, străduindu-se neconștient să țină legătura cu exilații sau refugiații de origine română, atât preoți, cât și credincioși. A fost deosebit de atașat de Dieceza de Iași datorită legăturii sale cu episcopul Durcovici. A adunat multe documente și mărturii privind viața sfântă și martiriul episcopului nostru și care constituie conținutul acestei cărți.

În afara faptului că este prima biografie a episcopului martir dr. Anton Durcovici, această carte se constituie ca o mărturie personală, scrisă de unul dintre elevii și apoi colegii Mons. Durcovici de la Seminarul „Sf. Duh” din București. Pe lângă amintirile personale, autorul a adunat și a selectat și amintirile altor foști elevi sau colaboratori ai episcopului Durcovici, cum ar fi Mons. Johannes Baltheiser sau pr. Leopold Nestmann, convinși fiind că timpul este necruțător în curgerea lui iar amintirea unei vieți precum cea a episcopului Durcovici nu trebuie acoperită de praful uitării.

Deși autorul a trecut la Domnul în anul 2000, în localitatea Donzdorf din Germania, această carte nu trebuie uitată, ci trebuie cunoscută și pusă în adevărata ei valoare.

Cartea cuprinde două secțiuni. În prima parte avem relatată viața episcopului Durcoviți, cu trasarea principalelor trăsături ale vieții sale sacerdotale, ilustrate prin documente și mărturii ale colaboratorilor și ale celor care l-au cunoscut personal pe acest slujitor al altarului. Mons. Müller precizează și etapele care au condus la inițierea procesului său de beatificare, fiind unul dintre primii care au realizat cercetări în acest sens.

A doua parte a acestei cărți cuprinde un bogat album fotografic care ilustrează viața episcopului dr. Anton Durcoviți. Spre deosebire de ediția germană și cea română, această nouă ediție cuprinde un număr foarte mare de fotografii, unele dintre ele inedite, care acoperă anii 1901-1951.

În acest an, când se împlinesc 60 de ani de la martiriul episcopului Durcoviți, apariția acestui volum este binevenită și, datorită traducerii în limba italiană, poate fi consultată cu folos și de eventualii cititori străini care ar dori să se familiarizeze cu personalitatea de excepție a episcopului dr. Anton Durcoviți, a cărui viață a fost pusă integral în slujba lui Cristos și a  
Andrei Dumitrescu

**Alois Bișoc (coord.), *Verbum Domini. Culegere de omilii (Anul B)*, Sapientia, Iași 2011, 482 p.**

Printre punctele pe care le accentuează exortațiile apostolice postsinodale ale actualului papă, Benedict al XVI-lea, se numără și importanța omiliei. În exortația apostolică *Sacramentum Caritatis* (22 februarie 2007), acesta afirmă că „în relație cu importanța cuvântului lui Dumnezeu este și necesitatea de a îmbunătăți calitatea omiliei, [...] care are misiunea de a favoriza o înțelegere mai deplină a cuvântului lui Dumnezeu și o eficacitate mai mare a lui în viața credincioșilor. Pentru aceasta, slujitorii hirotoniți trebuie să pregătească cu grijă omilia, bazându-se pe o cunoaștere corespunzătoare a Sfintei Scripturi” (nr. 46), iar în exortația apostolică *Verbum Domini* (30 septembrie 2010) confirmă: „Omilia constituie o actualizare a mesajului scripturistic, în așa fel încât credincioșii să fie induși să descopere prezența și eficacitatea cuvântului lui Dumnezeu în ziua de astăzi a propriei vieți. Ea trebuie să conducă la înțelegerea misterului care se celebrează, să invite la misiune, dispunând adunarea la mărturisirea credinței, la rugăciunea universală și la liturgia euharistică. Prin urmare, cei care prin slujire specifică sunt delegați la predicare să îndrăgească într-adevăr această misiune” (nr. 59).

Pentru a sublinia aceste aspecte, Editura Sapientia publică un nou volum de omilii: *Verbum Domini*. Culegere de omilii, volum coordonat de pr. dr. Alois Bișoc, profesor de omiletică la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași, care a adunat în cartea de față roadele studenților de anul V și anul VI, redactate și prezentate la orele de Omiletică. Predicile cuprinse în acest volum explică lecturile duminicale din Anul B.

„Apreciem valoarea lor și, de aceea, le recomandăm tuturor acelor care vor să aprofundeze mai mult cuvântul lui Dumnezeu” (Pr. Alois Bișoc)

Cosmin Cimpoeșu

**Andrzej JAWIEŃ (Karol Wojtyła / Papa Ioan Paul al II-lea), *Magazinul bijutierului. Meditații despre sacramentul Căsătoriei care din când în când se transformă în dramă*, Sapientia, Iași 2011, 86 p.**

Cititorii revistei poloneze lunare „Znak” și ai revistei catolice „Tygodnik Powszechny” editată la Cracovia erau impresionați de suita de poezii publicate, în anii '50 ai secolului trecut de un anume Andrzej Jawień. Acesta era un poet a cărui stilistică era caracterizată prin responsabilitatea față de orice cuvânt și orice gând, după cum problema responsabilității domină și operele filosofice ale acestui autor. Simplitatea atractivă a limbajului său nu însemna naivitate, ci o simplitate dobândită în urma unei reflecții profunde. Însă puțini știu că „Andrzej Jawień” era de fapt un tânăr preot catolic, pe numele său real Karol Wojtyła, „Andrzej Jawień” fiind pseudonimul său literar.

Karol Wojtyła este o personalitate de prim rang a Bisericii Catolice contemporane, dar și a istoriei, fiind cunoscut mai ales ca papa Ioan Paul al II-lea. Pontificatul său de 26 ani (octombrie 1978 – aprilie 2005) este considerat al treilea ca lungime din istoria Bisericii Catolice, în urma sfântului Petru (estimat între 34 și 37 ani) și al lui Pius al IX-lea (31 ani). Se știe că papa Ioan Paul al II-lea a fost o personalitate complexă, cu o activitate culturală impresionantă și că în tinerețea sa a fost pasionat de dramaturgie, iar mai târziu, ca preot, nu a abandonat această pasiune.

Cartea *Magazinul bijutierului. Meditații despre sacramentul Căsătoriei care din când în când se transformă în dramă* este rodul acestei pasiuni, fiind publicată în anul 1960 în revista lunară „Znak”. Ediția în limba română, publicată de Editura Sapientia a fost făcută posibilă datorită traducerii realizate de pr. Felician Tiba, care se află la studii de specializare la Roma.

*Magazinul bijutierului. Meditații despre sacramentul Căsătoriei care din când în când se transformă în dramă* este o suită de monologuri tulburătoare structurată în trei părți despre marele mister al iubirii, privită prin ochii personajelor Tereza, Andrei, Ana, Ștefan, Monica, Cristofor și Adam.

Personajele care rostesc aceste monologuri se cunosc, interacționează uneori, schimbă idei, dar fiecare vede și înțelege altfel iubirea.

Vocile lor vin, revin și se completează, schimbă perspectivele în mod surprinzător, evoluează sub ochii noștri; mărturisirile lor se împletesc armonios ca într-o fugă de Bach, un echilibru perfect se formează în auzul nostru, un echilibru dinamic ce se înalță și ne înalță spre o altă înțelegere.

Textul piesei este însoțit de un comentariu pertinent realizat de scriitorul și criticul literar polonez Jerzy Pomianowski. În opinia acestuia, „conținutul dramei «Magazinul bijutierului» este înțeles cu mare ușurință de orice spectator și cititor: este *vox humana*, explicită și prezentă, ce oferă acestei complexe meditații nuanțele clarității și ale simplității”.

Întâlnirea cu această carte este o întâlnire cu un Karol Wojtyła inedit pentru cititorul român. Cei interesați pot să întâlnească un Karol Wojtyła fascinant, sensibil la marea problemă a iubirii, în jurul căreia se polarizează întreaga existență a omului din toate timpurile.

Andrei Dumitrescu

**Iosefina REDIU, *Analiza și perspectivele ecumenice ale Bisericii-lor în lumina documentului „Pentru convertirea Bisericilor”: (Dombes 1990), Sapiientia, Iași 2011, 416 p.***

Papa Benedict al XVI-lea ne învață că „Misiunea de evanghelizare a Bisericii trece prin drumul ecumenic, prin drumul unității credinței, a mărturiei evanghelice și a adevăratei fraternități”. Fidelitatea față de aceste cuvinte îl îndeamnă pe fiecare credincios la o continuă convertire și la o reafirmare a testamentului spiritual al lui Isus: „Ca toți să fie una”, întrucât numai în unitatea Bisericii, divizată de creștini, se realizează comuniunea deplină de iubire.

Mișcarea ecumenică, promovată de Conciliul al II-lea din Vatican, a avut printre inițiatori grupul de la Dombes, o grupare de dialog ecumenic care reunea membri catolici și protestanți, fondată în 1937 de către Paul Couturier, la care face referire și Benedict al XVI-lea într-unul din discursurile sale: „Ecumenismul are o mare nevoie azi, ca și ieri, de *marea mănăstire invizibilă* despre care vorbea Paul Couturier, de acea vastă comunitate de creștini de toate tradițiile care, fără zgomot, se roagă și își oferă viața pentru ca unitatea să se realizeze”.

Unul din documentele date de această grupare, „Pentru convertirea Bisericilor. Identitate și schimbare în dinamica comuniunii”, din anul 1990, este sursă de cercetare pentru sora Iosefina Reditu, membră a Congregației Inimii Neprihănite, care a ales să își facă disertația doctorală în domeniul ecumenic, cu tema „Analiza și perspectivele ecumenice ale Bisericilor

creștine în lumina documentului *Pentru convertirea Bisericii*: (Dombes 1990)”. Rodul acestei cercetări apare la Editura *Sapientia*. Autoarea se explică: „teza încearcă să analizeze procesul convertirii la nivel personal și comunitar în lumina documentului amintit, propunându-și să pună în evidență valența sa ecleziologică, ecumenică și misionară”.

Cartea este împărțită în patru capitole.

Primul capitol, „Ecumenismul și locul documentului *Pentru convertirea Bisericii* (Dombes 1990)”, prezintă pozițiile unor teologi cu privire la problema ecumenică, precum și documentele și instituțiile importante create de Biserica Catolică în acest domeniu. În finalul capitolului este descris istoricul grupului de la Dombes.

În capitolul al II-lea este analizat documentul propriu-zis, autoarea insistând pe două concepte cheie: „identitate și convertire, strâns legate între ele și prezentate la nivel creștin, eclezial și confesional”.

Așa cum spune și titlul acestuia, capitolul al III-lea descrie „Calea adecvată pentru realizarea unității: o convertire autentică, personală și comunitară”.

Ultimul capitol, „De la convertire la misiune”, subliniază importanța eclezială a documentului.

La sfârșitul cărții, se găsește o anexă, cu documentul propriu-zis, care a reprezentat sursa de cercetare a întregii cărți.

Cartea se adresează tuturor creștinilor, de orice confesiune, mai ales tuturor acelor care sunt dornici de a acumula cât mai multe informații și sfaturi cu privire la subiectul ecumenismului și al unității Bisericii.

Cosmin Cimpoeșu

**Karol cardinal WOJTYLA (Papa Ioan Paul al II-lea), *La izvoarele reînnoirii : studii despre actualizarea Conciliului al II-lea din Vatican*, Sapientia, Iași 2011, 470 p.**

În duminica din 1 mai 2011, Papa Benedict al XVI-lea l-a proclamat fericit pe predecesorul său Ioan Paul al II-lea. Evenimentul a avut o foarte mare rezonanță, nu numai în Italia și în Polonia, patria lui Karol Wojtyla, ci și în România, vizita sa apostolică din 1999 fiind încă vie în memoria noastră. După două săptămâni, Cardinalul Stanislaw Dziwisz, fostul secretar al lui Ioan Paul al II-lea, a vizitat Seminarul Diecezan din Iași, dăruindu-i o relicvă prețioasă a celui beatificat. Evenimentele acestea vor rămâne înscrise pentru totdeauna în istoria Bisericii noastre locale de Iași.

Personal, doresc să particip la o și mai adâncă imprimare a acestor evenimente în memoria noastră prin traducerea cărții lui Karol Wojtyla, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, scrisă de el în 1972, pe când era cardinal de Cracovia. Cartea aceasta

este un studiu și o dorință vie de a actualiza învățătura Conciliului al II-lea din Vatican. La ea se referă nu numai în „Introducerea” cărții, ci până și în testamentul său, în care spune: „Când în ziua de 16 octombrie 1978 conclavul cardinalilor l-a ales pe Ioan Paul al II-lea, Primatul Poloniei, cardinalul Ștefan Wyszyński mi-a spus: «Sarcina noului papă va fi să introducă Biserica în Mileniul al Treilea», adăugând: «Doresc să-mi exprim încă o dată gratitudinea față de Duhul Sfânt pentru marele dar al Conciliului al II-lea din Vatican, față de care cu întreaga Biserică – și mai ales cu întregul episcopat – mă simt dator».

Sunt convins că încă multă vreme de acum încolo va fi dat noilor generații să scoată din bogățiile pe care acest Conciliu al secolului al XX-lea ni le-a dăruit. Ca episcop care a participat la evenimentul conciliar din prima până în ultima zi, doresc să încredințez acest mare patrimoniu tuturor acelor care sunt și vor fi în viitor chemați pentru a-l actualiza”.

Doctrina acestui Conciliu reprezintă conținutul „Catehismului catolic” din mileniul al treilea. Cunoașterea ei este urgentă mai ales la noi, deoarece nu toți suntem familiarizați cu învățătura cuprinsă în Constituțiile, decretale și declarațiile Conciliului. Cartea actuală este un *vademecum pastoral* al Conciliului, o operă care promovează de la un capăt la celălalt al ei *formarea noii conștiințe creștine și a atitudinilor noastre comportamentale față de Dumnezeu, de Biserică și de om*.

Lectura cărții ne va cuceri, deoarece ne vom întâlni cu Fericitul Ioan Paul al II-lea care, la fiecare pagină, cu mărturia sa de credință, de iubire și de curaj apostolic, însoțită de o mare încărcătură umană, ne va ajuta să nu ne temem de a ne declara creștini, de a aparține Bisericii și de a vorbi despre Evanghelie. Cu alte cuvinte, ne va ajuta să nu ne temem de adevăr, deoarece adevărul este garanția libertății. Libertatea condusă de adevăr devine iubire, iar iubirea devine liberă, adică exercitată fără teamă și fără a ne agita în lumea atât de zbuciumată în care trăim.

Mesajul pe care fericitul Ioan Paul al II-lea ni-l transmite prin această carte este acesta: „Nu vă temeți de Cristos. El este calea omului, în timp ce omul este calea Bisericii”.

Pr. dr. Eduard Ferentz

**Alois BULAI, Eduard PATRAȘCU (trad.), *Pentateuhul, Sapienia, Iași 2012, 580 p.***

Comunitatea catolică a diecezei de Iași va trăi în curând un moment special de har, ocazionat de lansarea oficială a *Pentateuhului*, traducerea primelor cinci cărți din *Biblie* (*Geneză, Exod, Levitic, Numeri, Deuteronom*) în limba română.

Evenimentul nu este doar unul editorial, ci are legături strânse cu credința. Acesta va avea loc duminică 29 ianuarie, ora 11,00, la Catedrala Romano Catolică din Iași, în prezența Excelenței sale, Petru Gherghel episcop de Iași, precum și a multor credincioși și oaspeți. Lansarea volumului se va face în aceeași zi, la ora 17,00) și la Biserica Romano Catolică „Sf. Tereza a Pruncului Isus” din Iași, iar ulterior, și în alte comunități din dioceză dornice să marcheze acest eveniment.

Apariția *Pentateuhului* este rodul mai multor ani de muncă asiduă, mișcătoare și plină de pasiune, desfășurată de doi preoți, pr. Alois Bulai și pr. Eduard Patrașcu, în strânsă și rodnică colaborare cu alte persoane competente în probleme teologice sau gramaticale. Traducerea realizată s-a făcut după sacre ebraice, urmărind în primul rând fidelitatea față de original. De asemenea, au fost făcute comparații cu alte versiuni din limba română și cu traduceri din alte limbi (vechi sau moderne). O grijă specială a fost aceea de a oferi un text într-un limbaj cât mai actual și apropiat de spiritul limbii române. În fine, pentru ca cititorii să fie cât mai bine introduși în cunoașterea Scripturii, a fost alcătuit și un bogat aparat critic.

Volumul de față apare la Editura Sapientia și este primul dintr-o serie care va cuprinde șapte volume: *Pentateuhul* (vol. I), *Cărțile istorice* (vol. II și III), *Profeții* (vol. IV și V) și *Cărțile sapiențiale* (vol. V și VI). Ulterior, toate aceste volume, împreună cu *Noul Testament* și *Psalmii* (cărți care sunt deja traduse, dar care vor fi revizuite și îmbunătățite) vor apărea într-o singură publicație, formând *Biblia* tradusă la Iași.

Ajunși la acest ceas istoric, un cuvânt de mulțumire episcopilor Petru Gherghel și Aurel Percă, susținători energici ai proiectului, comisiei implicate în activitatea de traducere, colaboratorilor, editurii Sapientia, precum și tuturor aceluia care au sprijinit sau sunt alături de această inițiativă.

Pasul făcut cu prilejul publicării *Pentateuhului*, să ne apropie mai mult de clipa binecuvântată de Domnul, în care vom putea lua în mâini *Biblia* în limba română. Se va realiza astfel visul atâtor generații de credincioși de a putea citi și medita Cuvântul lui Dumnezeu în limba lor dulce și frumoasă, având sub priviri textele Scripturii în ediția catolică.

Pr. dr. Iulian Faraoanu

**François VARILLON, *Bucuria de a crede, bucuria de a trăi. Misterul lui Cristos, revelația Dumnezeului iubire, propunere pentru o viață nouă*, Sapientia, Iași 2011, 452 p.**

„Există cărți ale căror autori nu mai este nevoie să-i cunoaștem. Există altele a căror înțelepciune este iluminată de ceea ce am putea ști despre cei ce le-au scris. Acest lucru este cu atât mai valabil în cazul scrierilor postume,

al căror autor nu mai este, pentru a explica ce a voit să spună. Acesta este și cazul cărții de față, al cărei text a fost adunat după moartea părintelui Varillon, plecând de la notițele luate de auditorii săi”.

Cu aceste cuvinte își începe René Rémond prefața la cartea *Joi de croire. Joi de vivre* (Bucuria de a crede, bucuria de a trăi), apărută în 1981, în care editorul Bernard Housset a adunat mai multe conferințe pe care pr. François Varillon S.J. (1905-1978) le-a ținut în diferite comunități creștine din Franța și care au ca temă misterul lui Cristos, revelația Dumnezeuului iubire, propunere pentru o viață nouă. Autorul este cunoscut publicului francez pentru profunzimea gândirii sale, dar și pentru eleganța stilului său literar, fapt pentru care, în 1974, a primit Marele Premiu Catolic pentru Literatură.

Cartea este structurată astfel: o introducere, patru părți și concluzia.

Introducerea, cu numele de „Esența credinței”, este, mai degrabă, un preambul care are scopul de a-l familiariza pe cititor cu vocabularul și pedagogia autorului. Aici se vorbește despre esența omului, sensul vieții, pe care doar Cristos le descoperă omului. Învierea și moartea lui Isus ne revelează iubirea lui Dumnezeu față de oameni și ne arată caracteristicile iubirii autentice.

Partea I are titlul „Cristos” și prezintă profunzimea unor fapte și aspecte ale vieții lui Isus: discursul de pe munte, cu cele opt fericiri, moartea, învierea și înălțarea lui Isus.

În partea a II-a, „Primirea darului lui Dumnezeu”, reflecția autorului se îndreaptă către Maria, imaginea Bisericii, și apoi, către Biserică, experiența primirii darului lui Dumnezeu de către toți cei botezați: François Varillon, pe tot parcursul itinerarului său de om, de creștin și de preot, a insistat mereu asupra acestei acceptări și asupra nevoii de a ieși din noi, de a ne detașa de noi înșine, pentru a fi primiți încontinuu de Dumnezeu, și de a afla astfel plenitudinea sa.

Partea a III-a, „Cristos, Dumnezeu adevărat, om adevărat, revelează cine este Dumnezeu și cine este omul”, abordează principalele dogme ale Bisericii. Ele ne permit să aprofundăm cine este Dumnezeu, cine este omul și care poate fi relația dintre ei. Părintele Varillon subliniază necesitatea unei corecte înțelegeri a dogmei creației: Dumnezeu – creatorul autentic – este cel care întemeiază libertatea noastră și deci demnitatea noastră umană.

Partea a IV-a prezintă câteva criterii de discernământ pentru îndeplinirea menirii de oameni: a plasa relația cu Cristos în centrul dinamismelor umane, nu alături și nici în locul lor; a trăi Evanghelia care este o chemare la credință și la libertate; să ne rugăm, pentru că darul lui Dumnezeu este o îndatorire ce trebuie dusă la îndeplinire; să combatem răul și suferința, în loc de a ne resemna să le suportăm.

În *Concluzie* sau, mai degrabă, un mod de a recapitula totul: Euharistia care este *fons et culmen*, izvorul și apogeul vieții creștine, după expresia Conciliului al II-lea din Vatican, reluată apoi de Congresul Euharistic din iulie 1981.

Recomandăm această carte tuturor creștinilor deschiși către cunoaștere, către aprofundarea celor mai frumoase mistere ale Bisericii, așa cum le prezintă pr. François Varillon, despre care Bernard Housset spune că portretul acestuia se regăsește în cuvintele din exortăția Papei Ioan Paul al II-lea despre cateheză: „Darul cel mai prețios pe care-l poate oferi Biserica lumii acestor timpuri, dezorientată și neliniștită, este acela de a forma creștini statornici în cele esențiale și fericiți în mod umil în credința lor”.

Cosmin Cimpoeșu

**Iulian FARAOANU, *Poporul unic al lui Dumnezeu în Ap 21,12-14, Sapientia, Iași 2011, 308 p.***

Sfânta Scriptură, „sufletul teologiei”, așa cum o descrie Conciliul al II-lea din Vatican (*DV 24*), prezintă numeroase dificultăți de interpretare și înțelegere a mesajului sau intenției autorilor sacri care, sub inspirația divină, au pus în scris cuvântul lui Dumnezeu.

Printre cărțile cele mai solicitante din Sfânta Scriptură, în ceea ce privește gradul de profunzime pe care trebuie să-l atingă un exeget ca să poată oferi o interpretare adecvată, se numără și cartea *Apocalipsului*. Printre studiile cu privire la această carte se numără și recenta carte apărută la Editura „Sapientia”, *Poporul unic al lui Dumnezeu în Ap 21,12-14*, scrisă de pr. dr. Iulian Faraoanu, profesor de exegeză la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași. Cartea este rodul unei intense și competente munci de cercetare pentru care autorul a obținut titlul academic de doctor în Teologie Biblică la Universitatea Pontificală „Urbaniana” din Roma, în anul 2009.

Alegerea unei astfel de tematici plasate în domeniul ecleziologiei cărții *Apocalipsului* este motivată de autor, în primul rând, prin lipsa unui studiu în acest domeniu, deoarece majoritatea exegeților consideră această temă depășită de cristologie și teologie: „Chiar dacă în centru se află revelația și planul de mântuire al lui Dumnezeu realizat în Cristos Isus, destinatarul oricărei inițiative divine este poporul lui Dumnezeu. De la această comunitate răscumpărată și chemată la gloria Ierusalimului escatologic, Dumnezeu și Mielul așteaptă un răspuns. Așadar, alături de teologie și cristologie, o importanță aparte o are și ecleziologia în cartea *Apocalipsului*”.

Cartea este structurată în patru părți, la care se adaugă o introducere și câteva concluzii generale.

În prima parte, „Ierusalimul escatologic în Ap 21,1-22,5”, autorul „prezintă cadrul noului Ierusalim, descris drept punct culminant al *Apocalipsului*”. În partea a doua, „Cele douăsprezece porți ale noului Ierusalim”, și în partea a treia, „Cele douăsprezece temelii ale noului Ierusalim”, sunt analizate „cele două imagini de bază ale cetății escatologice, porțile și temeliile, asociate celor douăsprezece triburi ale lui Israel, respectiv celor douăsprezece apostoli”. În partea a patra, „Poporul lui Dumnezeu: VT și NT în alte texte din *Apocalips*”, sunt analizate texte din *Apocalips* referitoare la caracteristicile poporului lui Dumnezeu, caracteristici care au rezultat din unirea unor elemente din Vechiul Testament fuzionate cu elemente din Noul Testament.

Recomandăm această carte în special celor interesați de aprofundarea exegetică a cărții Apocalipsului.

Cosmin Cimpoeșu

**Ioan TAMAȘ, *Dicționar de teologi creștini*, Sapientia, Iași 2011, 416 p.**

Părintele Ioan Tamaș, profesor emerit al Institutului Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași, este cunoscut cititorilor atât pentru cursurile sale de drept canonic (a tradus *Codul de drept canonic*, publicat la Editura Sapientia în anul 2004), cât și pentru preocuparea sa de a face inteligibilă teologia creștină oamenilor de astăzi, motiv pentru care a lucrat la publicarea a două dicționare: *Mic dicționar creștin catolic* (2001) și *Mic dicționar teologic* (2008), în care a sintetizat și definit cu multă competență „scolastică” diferiții termeni care se întâlnesc în limbajul religios și teologic.

Acum pr. Ioan Tamaș ne surprinde cu publicarea unui *Dicționar de teologi creștini*, în care a dorit „să furnizeze principalele informații referitoare la viața, opera și importanța a numeroși teologi, de la începuturile creștinismului până în zilele noastre”.

În prefață, părintele se întreabă: „Ce este un teolog?” Răspunsul: „În sens strict, este persoana care cercetează, aprofundează și prezintă în mod științific Revelația divină. În sens larg, este persoana care tratează despre Dumnezeu și lucrurile sfinte”. Fidel acestui răspuns, autorul explică faptul că a încercat să includă în acest dicționar „atât teologii din prima categorie sau teologii de profesie, marii creatori de sisteme teologice, cât și o mare parte dintre cei care, în decursul istoriei Bisericii, s-au remarcat în activitatea didactică din marile școli și facultăți teologice sau în activitatea de propovăduire a adevărilor creștine”. Unul dintre meritele ale acestui Dicționar este deschiderea sa ecumenică, întrucât autorul a inclus în listă atât pe teologii catolici, cât și pe cei ortodocși și protestanți, care au avut un rol important în istoria teologiei.

Fiecare articol cuprinde datele esențiale din viața teologului respectiv, operele principale, precum și rolul pe care l-a avut în dezbaterile teologice a timpului său. De asemenea, la sfârșitul fiecărui articol se găsește o scurtă bibliografie, care cuprinde atât ediții ale operelor publicate ale teologului, cât și studii despre viața și opera sa.

Considerat de autor și ca un „Curs de istorie a teologiei”, acest dicționar este un instrument util și recomandat mai ales celor care, în cercetarea teologică, se întâlnesc destul de des cu nume de teologi necunoscuți, dar despre care ar vrea să afle mai multe informații biografice, bibliografice și de orientare teologică.

Cosmin Cimpoeșu

**Gino Rocca, *Conștiință, libertate și morală. Răspunsuri date tinerilor și educatorilor*, Sapientia, Iași 2012, 158 p.**

În inima fiecărui om se nasc zilnic o mulțime de întrebări. Pentru un răspuns corect și pentru o alegere constructivă este nevoie de „maestri”, de persoane competente și cu viziune, conștienți de responsabilitatea pe care o au atunci când oferă răspunsuri de care depinde viitorul unui om, mai ales în ceea ce privește aspectul religios.

Pentru a veni în ajutorul aceluia care caută răspunsuri la întrebările care îi frământă, Editura „Sapientia” propune cartea *Conștiință, libertate și morală. Răspunsuri date tinerilor și educatorilor*, în care sunt adunate dialogurile purtate pe parcursul a 15 ani de profesorul italian Gino Rocca cu cititorii revistei *Città Nuova*, în cadrul rubricii „O problemă de morală. Cartea a fost tradusă din limba italiană de pr. Ioan Bișog, paroh la Parohia „Sf. Iosif Muncitorul” din Săbăoani (Neamț).

Cartea este rodul unei profunde experiențe pastorale. Răspunsurile pline de optimism pe care autorul le-a dat cititorilor săi au un caracter ocazional, corespunzătoare exigențelor reale, provocate de faptele vieții și de realitatea zilnică. Întrucât majoritatea întrebărilor provin din rândul tinerilor, acestea reflectă dificultățile care intervin în înțelegerea unor puncte ale doctrinei catolice.

Cartea este prefăcută de prof. Michel Vandeleene și are două părți. Prima parte, „Probleme generale”, cuprinde dialoguri referitoare la conștiință, păcat și sacramentul Spovezii. Partea a doua, „Probleme speciale”, cuprinde dialoguri referitoare la porunca a șasea, autorul răspunzând la întrebări referitoare la nudism, pornografie, homosexualitate, raporturi prematrimoniale.

Recomandăm această carte tuturor celor care au nevoie de răspunsuri, dar și celor care trebuie să dea răspunsuri. Valoarea cărții este dată atât de

limbajului simplu, accesibil tuturor, cât și de fidelitatea față de cuvântul lui Dumnezeu, față de magisteriul Bisericii și față de omul de astăzi de care dă dovadă autorul.

Pr. dr. Ștefan Lupu

**Isidor CHINEZ, *Omul între păcat și har în scrierile lui Georges Bernanos*, Sapientia, Iași 2012, 316 p.**

„Georges Bernanos (1888-1948) face parte din acea pleiadă de scriitori – Leon Bloy, Charles Péguy, Paul Claudel, François Mauriac, Julien Green – care a dat o mare strălucire literaturii secolului al XX-lea. Scriitor catolic, ne-a lăsat un întreg ansamblu de opere în care, păstrând mereu simțul echilibrului creștin, a propus cu tărie dimensiunea religioasă a existenței umane, teatru al confruntării continue dintre bine și rău, dintre Dumnezeu și Satana, unde fiecare clipă a sărmaneii noastre vieți este marcată de teribila prezență a divinului”.

Acesta este unul dintre motivele pentru care părintele Isidor Chinez și-a ales ca temă de doctorat opera scriitorului Georges Bernanos, mai exact „Omul între păcat și har în scrierile lui Georges Bernanos”. Cu această disertație doctorală a fost promovat doctor în teologie la Universitatea din București (2011).

Lucrarea este structurată în trei capitole: „Omul în scrierile lui Georges Bernanos” (capitolul I), „Omul în fața păcatului în scrierile lui Georges Bernanos” (capitolul al II-lea) și „Omul între păcat și har” (capitolul al III-lea).

În prefața cărții, cu titlul „Mergeți la Georges Bernanos”, pr. dr. Wilhelm Dancă spune: „lucrarea părintelui Isidor Chinez completează un gol și lansează o provocare. Mai întâi completează un gol la cititorii lipsiți de educație religioasă, poate fără voia lor, care descoperă acum subiecte tabu în literatura contemporană, subiecte ce au fost interzise de mentalitatea corectitudinii politice a secularizării literare, cum ar fi sfințenia, harul, supranaturalul, păcatul, Satana, infernul și altele (...) Totodată, cartea lansează o provocare ce vizează condiția umană, în sens larg”. De asemenea, părintele își manifestă speranța ca această carte „să fie suficient de stimulatoare încât să conducă la traducerea în limba română a altor romane ale lui Georges Bernanos”, aceasta deoarece până acum, în limba română au fost traduse doar două dintre romanele acestuia, „Jurnalul unui preot de țară” și „O crimă”.

Cartea este recomandată tuturor celor care vor să descopere mesajul evanghelic reluat și „tradus” într-un mod original de Georges Bernanos, care „a propus cu tărie dimensiunea religioasă în mijlocul unei lumi secularizate. Este romancierul vieții spirituale creștine” (pr. Isidor Chinez, cap. III).

Cosmin Cimpoeșu

**Claudiu DUMEA, *La școala sfântului Ioan Vianney, Sapienia, Iași 2012, 208 p.***

Anul liturgic 2009-2010 a fost declarat, prin scrisoarea Papei Benedict al XVI-lea din data de 16 iunie 2009, ca Anul Sfintei Preoții. Una dintre motivațiile care l-au determinat pe Sfântul Părinte să ia această inițiativă a fost împlinirea a 150 de ani de la „dies natalis” a sfântului Ioan Maria Vianney. Spunea papa în acea scrisoare: „m-am gândit să declar oficial un «An al Sfintei Preoții» cu ocazia împlinirii a 150 de ani de la «dies natalis» a lui Ioan Maria Vianney, sfântul patron al tuturor parohilor din lume. Acest an, care dorește să contribuie la promovarea angajării unei reînnoiri interioare a tuturor preoților pentru o mărturie evanghelică a lor mai puternică și mai incisivă în lumea de astăzi, se va încheia în aceeași solemnitate din 2010. «Preoția este iubirea inimii lui Isus», obișnuia să spună sfântul Paroh din Ars. Această expresie impresionantă ne permite să amintim înainte de toate cu afecțiune și recunoștință imensul dar pe care preoții îl constituie nu doar pentru Biserică, ci și pentru omenirea însăși”.

Pentru a face cunoscută viața exemplară a sfântului Ioan Maria Vianney, atât în mediul seminarial și sacerdotal, cât și al credincioșilor laici, părintele Claudiu Dumea, profesor și duhovnic la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași, a ținut o serie de meditații în anul academic 2009-2010, meditații pe care le-a reunit în prezentul volum publicat la Editura „Sapienia”, „La școala sfântului Ioan Vianney”.

Cartea începe cu o rugăciune către acest sfânt, după care urmează cele 31 de meditații, în care părintele cuprinde anumite aspecte ale vieții acestui păstor de suflete, aplicate la viața preotului de astăzi: „Identitatea preotului”, „Sărăcia”, „Rugăciunea”, „Ascultarea” etc.

Cartea este adresată atât preoților, cât și laicilor care vor să înțeleagă mai bine alegerea stării de viață pe care o face preotul, pentru că „dacă nu am avea sacramentul Preoției, nu l-am avea pe Domnul” (Ioan Maria Vianney).

Cosmin Cimpoeșu

